AUTHOR:

GORLAND, ALBERT

TITLE:

ETHIK ALS KRITIK DER WELTGESCHICHTE

PLACE:

LEIPZIG UND BERLIN

DATE:

1914

Master Negative #

93-81216-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Görland, Albert *i.e.* **Fritz Albert Bernhard**, 1869–

... Ethik als kritik der weltgeschichte, von Albert Görland. Leipzig und Berlin, B. G. Teubner, 1914.

xi, 404 p. 19½cm. (Wissenschaft und hypothese, XIX)

1. Philosophy. 2. Ethics. 3. Social ethics.

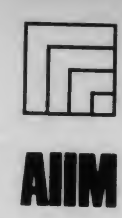
Library of Congress B3249.E8 1914 14-19667

Copyright A—Foreign 11293

Restrictions on Use:

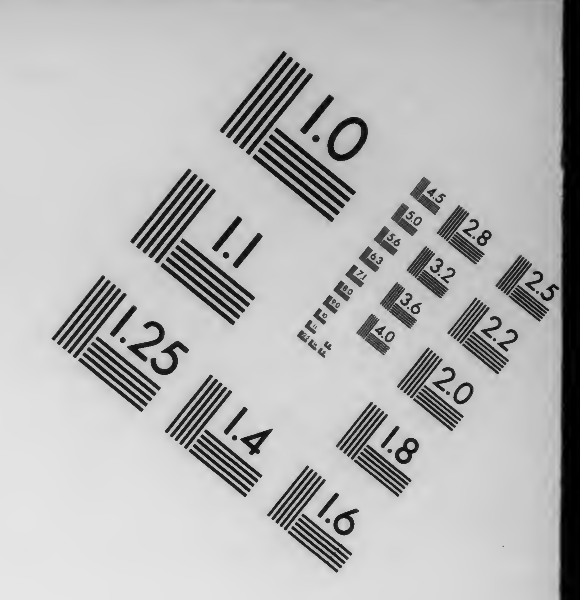
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 9x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-26-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



Centimeter

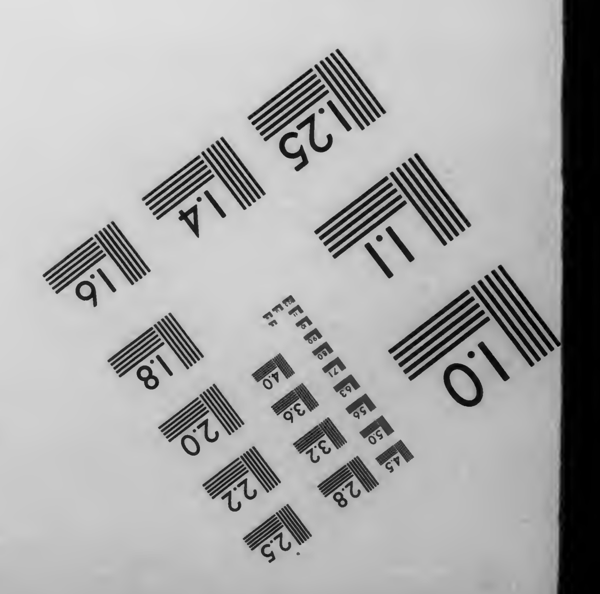
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

1.0 1.1 1.25 1.4 1.6 1.8 2.0 2.2 2.5 2.8 3.2 3.6 4.0 4.5 5.0 5.6 6.3 7.1 8.0 9.0 10





MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE

XIX

A. GÖRLAND

ETHIK

ALS KRITIK DER WELTGESCHICHTE

B. G. TEUBNER IN LEIPZIG UND BERLIN


IN LUMINE TUO VIDEBIMUS LUMEN
SIGILLUM COLLEGII COLUMBIAE NOVI EBORACI

Wissenschaft und Hypothese

Sammlung von Einzeldarstellungen aus dem Gesamtgebiet der Wissenschaften mit besonderer Berücksichtigung ihrer Grundlagen und Methoden, ihrer Endziele und Anwendungen

I. Band: **Wissenschaft und Hypothese.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von F. und L. Lindemann-München. 2. Aufl. 1906. Geb. *M.* 4.80.

Dies Buch behandelt in den Hauptstücken: Zahl und Größe, Raum, Kraft, Natur, Mathematik, Geometrie, Mechanik und einige Kapitel der Physik. Zahlreiche Anmerkungen des Herausgebers kommen dem allgemeinen Verständnis noch mehr entgegen und geben dem Leser wertvolle literarische Angaben zu weiterem Studium.

II. Band: **Der Wert der Wissenschaft.** Von Henri Poincaré-Paris. Deutsch von E. und H. Weber-Straßburg. Mit einem Bildnis des Verfassers. 2. Aufl. 1910. Geb. *M.* 3.60.

Der geistvolle Verfasser gibt einen Überblick über den heutigen Standpunkt der Wissenschaft und über ihre allmähliche Entwicklung, wie sie sowohl bis jetzt vor sich gegangen ist, als wie er sich ihre zukünftigen Fortschritte denkt. Das Werk ist für den Gelehrten zweifellos von größtem Interesse; durch seine zahlreichen Beispiele und Erläuterungen wird es aber auch jedem modernen Gebildeten zugänglich gemacht.

III. Band: **Mythenbildung und Erkenntnis.** Eine Abhandlung über die Grundlagen der Philosophie. Von G. F. Lipps-Leipzig. 1907. Geb. *M.* 5.—

Der Verfasser zeigt, daß erst durch die Widersprüche, die mit dem naiven, zur Mythenbildung führenden Verhalten unvermeidlich verknüpft sind, der Mensch auf die Tatsache aufmerksam wird, daß sein Denken die Quelle der Erkenntnis ist — er wird kritisch und gelangt zu der kritischen Weltbetrachtung. Die Entwicklung der kritischen Weltbetrachtung stellt die Geschichte der Philosophie dar.

IV. Band: **Die nichteuklidische Geometrie.** Historisch-kritische Darstellung ihrer Entwicklung. Von R. Bonola-Pavia. Deutsch von H. Liebmann-München. 1908. Geb. *M.* 5.—

Will in möglichst elementar gehaltener Darstellung Ziele und Methoden der nichteuklidischen Geometrie auch denen verständlich machen, die mit nur elementaren mathematischen Vorkenntnissen ausgestattet sind.

V. Band: Ebbe und Flut sowie verwandte Erscheinungen im Sonnensystem. Von G. H. Darwin-Cambridge. Deutsch von A. Pockels. 2. Aufl. Mit einem Einführungswort von G. v. Neumayer und 52 Illustrationen. 1911. Geb. ℳ 8.—

Nach einer Übersicht über die Erscheinungen der Ebbe und Flut, der Seeschwankungen, der besonderen Flutphänomene sowie der Beobachtungsmethoden werden in sehr anschaulicher, durch Figuren erläuterter Weise die fluterzeugenden Kräfte, die Theorien der Gezeiten sowie die Herstellung von Gezeitentafeln erklärt. Die folgenden Kapitel sind geophysikalischen und astronomischen Fragen, die mit der Einwirkung der Gezeitenkräfte auf die Weltkörper zusammenhängen, gewidmet.

VI. Band: Das Prinzip der Erhaltung der Energie. Von Max Planck-Berlin. 3. Auflage. 1913. Geb. ℳ 6.—

Behandelt die historische Entwicklung des Prinzips von seinen Uranfängen bis zu seiner allgemeinen Durchführung in den Arbeiten von Mayer, Joule, Helmholtz, Clausius, Thomson; die allgemeine Definition des Energiebegriffs, die Formulierung des Erhaltungsprinzips nebst einer Übersicht und Kritik über die versuchten Beweise.

VII. Band: Grundlagen der Geometrie. Von D. Hilbert-Göttingen. 4. Auflage. 1913. Geb. ℳ 6.—

Ein Versuch, für die Geometrie ein vollständiges und möglichst einfaches System von Axiomen aufzustellen und aus denselben die wichtigsten geometrischen Sätze in der Weise abzuleiten, daß dabei die Bedeutung der verschiedenen Axiomgruppen und die Tragweite der aus den einzelnen Axiomen zu ziehenden Folgerungen möglichst klar zutage tritt.

VIII. Band: Geschichte der Psychologie. Von O. Klemm-Leipzig. 1911. Geb. ℳ 8.—

In der gegenwärtigen Zeit, wo die Psychologie als eine selbständige Erfahrungswissenschaft auftritt, dürfte ein geschichtlicher Ausweis geeignet sein, zahlreichen Mißverständnissen vorzubeugen. Daß dabei die Grenzfragen der Psychologie stärker in den Vordergrund treten, wird um so weniger als Fehler empfunden werden können, da sich ja nach einem Ausspruch Poincarés das Wachstum einer Wissenschaft gerade auf ihren Grenzgebieten vollzieht.

IX. Band: Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart. Von P. Volkmann-Königsberg i. P. 2. Auflage. 1910. Geb. ℳ 6.—

Die sichtliche Zunahme der erkenntnistheoretischen Interessen auf allen Gebieten der Naturwissenschaften veranlaßt den Verfasser seine späteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen in die Grundzüge einzuarbeiten und damit eine weitere Durcharbeitung des gesamten für ihn in Betracht kommenden Gegenstandes zu versuchen.

X. Band: Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. Von É. Boutroux-Paris. Deutsch von E. Weber-Straßburg i. E. 1910. Geb. ℳ 6.—

Boutroux zeigt uns in klarer und anschaulicher Weise die Ideen einiger der größten Denker über die Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion. Er übt aber auch strenge Kritik und verhehlt uns nicht alle die Schwierigkeiten und Einwendungen, die sich gegen jedes dieser Systeme erheben lassen.

XI. Band: Probleme d. Wissenschaft. Von F. Enriques-Bologna. Deutsch von K. Grelling-München. 2 Teile. 1910.
I. Teil: **Wirklichkeit und Logik.** Geb. ℳ 4.—
II. — **Die Grundbegriffe der Wissenschaft.** Geb. ℳ 5.—

Der Verfasser entwickelt durch eine Analyse der Fragen der Logik und Psychologie eine neue Theorie der Erkenntnis, dabei die verschiedenen Zweige der Wissenschaft, von der Mathematik bis zur Biologie, Wirtschaftslehre und Geschichte berührend.

XII. Band: Die log. Grundlagen d. exakten Wissenschaften. Von P. Natorp-Marburg. 1910. Geb. ℳ 6.60.

Das Buch, das gleichsam eine nach modernen Begriffen reformierte „Kritik der reinen Vernunft" darstellt, versucht eine in den Hauptzügen vollständige, geschlossene Philosophie der exakten Wissenschaften zu bieten, wobei ein strenger Systemzusammenhang angestrebt ist.

XIII. Band: Pflanzengeographische Wandlungen der deutschen Landschaft. Von H. Hausrath-Karlsruhe. 1911. Geb. ℳ 5.—

Das Aussehen der deutschen Landschaft hat im Laufe der Zeiten große Änderungen zum Teil unter dem Einfluß des Menschen erfahren. Ebenfalls bildet die künftige Gestaltung dieser Verhältnisse, die zweckmäßige Verteilung von Wald und Feld, die Nutzbarmachung der Heiden und Moore eine viel erörterte Frage. Ausgehend von den natürlichen Bedingungen der Vegetationsformen sucht der Verfasser diese Fragen aufzuklären, indem er vom Ende der Eiszeiten an dem Wechsel in der Verteilung und in dem Zustand von Wald, Feld, Wiese und Moor nachgeht und seine wahrscheinlichen Gründe feststellt.

XIV. Band: Das Weltproblem vom Standpunkte des relativistischen Positivismus aus. Historisch-kritisch dargestellt von J. Petzoldt-Charlottenburg. 2., vermehrte Aufl. 1911. Geb. ℳ 3.—

Vom Standpunkte des relativistischen Positivismus sucht der Verfasser auf neuen Wegen und zum Teil mit neuen Hilfsmitteln die Geschichte der Philosophie als eine sinnvolle Geschichte eines vorwissenschaftlichen, ursprünglich unvermeidlich gewesenen Irrtums des menschlichen Denkens verständlich zu machen. Auf Grund der von Schuppe, Mach und Avenarius vertretenen Anschauungen wird dieser Irrtum Schritt für Schritt verfolgt und endlich vollständig aufgelöst.

WISSENSCHAFT UND HYPOTHESE

XIX

ETHIK

ALS

KRITIK DER WELTGESCHICHTE

VON

ALBERT GÖRLAND

LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER
1914

VORWORT.

Die Ethik ist für uns das zweite Glied eines Systems der Philosophie, deren erstes die Logik ist. Soll es demnach möglich sein, eine Ethik als Wissenschaft zu schreiben, so müssen wir sie vor allem in den systematischen Bezug zur Logik gebracht haben. Denn es muß das Sein eine methodische Bewältigung erfahren haben, ehe daran gedacht werden kann, eine Methode des Seinsollens aufzusuchen; das Denken muß des Naturgeschehens sicher sein, wenn der Wille einer Welt der Handlung soll sicher werden können.

Damit haben wir uns gegen alle Romantik als Weltanschauung erklärt. Aber unsere Behauptung besagt darum noch nicht, daß Wille und Handlung nur eine besondere Form von Naturvorgängen sei; daß die Person und die Personen als eine biologische Tatsächlichkeit verstanden werden dürften. Je bewußter wir uns der Aufgabe der Philosophie widmen, eine letztmögliche Einheit über allem Mannigfaltigen zu bewerkstelligen, um so sicherer müssen wir erkennen, daß diese Aufgabe nicht zu erfüllen ist, wenn man die Mannigfaltigkeit der Probleme leugnet und „Einheit" im entwertenden Sinne einer bloßen Einerleiheit versteht. Wir halten daran fest, daß das Gebiet der Natur und das der Handlung zwei Problemgruppen sind, die im Sinne eines Ganzen und seines Teiles nicht begreifbar sind. Die Philosophie aber hat dafür zu sorgen,

daß sie sich durch die klare Verschiedenheit und reife Selbständigkeit, die wir beiden zusprechen, nicht aus den Augen verlieren oder gar wie feindliche Gegensätze betrachten. Und die Philosophie sorgt dafür, indem sie die Bedingungen einer Einheit beider Gebiete durch die Logik (vom Problemkreis der Natur aus) und durch die Ethik (vom Problemkreis der Handlung aus) beschafft.

Es kann also die Philosophie ihr Gebiet der Ethik nicht zulänglich darstellen, wenn nicht auch die Logik zur Darstellung gelangt; und zwar zuerst die Logik. Das ist die Voraussetzung in aller klassischen Philosophie.

Wie konnten wir uns vor dieser Voraussetzung rechtfertigen, wenn wir mit einer Ethik hervortreten wollten, ohne uns auf eine Logik als unsere vorausliegende Arbeit berufen zu können? Bot sich da nicht der Ausweg (sofern wir uns in die Linie der klassischen Philosophie stellen), daß wir uns auf die schon vorliegende Logik eines verwandten Denkers beriefen. Etwa auf Kants Kritik der reinen Vernunft oder auf Cohens Logik der reinen Erkenntnis? Ein solcher Ausweg war uns verschlossen gerade durch die Natur dieses klassischen Idealismus. Denn dieser klassische Idealismus ist kritischer Idealismus. Das heißt: Er setzt das Faktum der besonderen Wissenschaften voraus, in deren Mannigfaltigkeit er die Bedingungen zu entdecken hat, die die Einheit der Natur oder der Menschheit oder des Schönen möglich machen. Durch die Bindung an das Faktum der Wissenschaften ist er zugleich an allen Wandel in der Geschichte dieser Wissenschaften gebunden, wie immer sicher er der ihm allein eigenen Methode ist, mit der er an seinem, in solchem Wandel begriffenen Problemgebiete zu arbeiten hat. Aber das bleibt bestehen: So gewiß es eine klassische Philosophie gibt, ebenso gewiß gibt es keinen klassischen Autor dieser Philosophie. Wie alle besondere Wissenschaft immer nur ein Versuch bleibt, so auch alle Philosophie im Sinne des kritischen Idealismus. Daraus folgt, daß jede ernste systematische Arbeit eines Philosophen, wegen der Geschichtlichkeit seines Problemmaterials, am Faktum der Wissenschaften mit eigener Rechtfertigung beginnen muß, wie streng auch immer er sich in der Richtung des kritischen Idealismus zu halten gewillt ist.

Nun steht aber die Logik vor der Tatsache, daß die Naturwissenschaften, die sie als ihr Problemgebiet vorauszusetzen hat, heute aller Enden und bis in alle Tiefen die Frage über ihr Fundament aufrollen. Wie will der Logiker Bestand gewinnen, wenn sein Problemgebiet so wenig eine ruhige Besinnung über sich zuläßt? Er muß auf ein zulängliches System der Logik so lange verzichten, bis die besonderen Wissenschaften über ihre Grundlagen zur Ruhe gelangen.

Muß damit nun auch jedes System einer Ethik ins Unabsehbare hinausgeschoben werden, trotzdem über dem Gebiete der Gemeinschaftswissenschaften eine Besinnung des Ethikers heute möglich wäre?

Aber wenn auch ein System der Logik in aller zu fordernder Einzelausführung jetzt nicht möglich ist, so möchte es doch vielleicht gelingen, mit einem Entwurf der Logik der schon jetzt erkennbaren Gesamtlinie in der Entwicklung der Wissenschaften zu folgen, wenn nur die Methode der logischen Besinnung über ihrem Material klar im Bewußtsein steht.

Einen solchen Entwurf also mußten wir wenigstens von uns verlangen, wenn wir uns eine Ethik gestatten sollten. Wir haben ihn als Einleitung unserer Ethik vorangestellt.

Und wer sich die Mühe nicht verdrießen läßt, ihn gleich sorgfältig wie die nachfolgende Ethik zu durchdenken, der wird erkennen, daß er für die Ethik unentbehrlich gewesen ist. Er gab uns die Möglichkeit, unser System der vier rein philosophischen Kategorien am exakteren Stoffe des naturwissenschaftlichen Denkens zu entwickeln; damit war deren Anwendung auf das Gebiet der Gemeinschaftswissenschaften vorgearbeitet. Wir brauchen den Leser auf dieses System der rein philosophischen Kategorien nicht besonders aufmerksam zu machen; es beherrscht nicht nur die gesamte Entwicklung unseres logischen Entwurfes, sondern auch unserer Ethik.

Dürfen wir nun von unserem eigentlichen Gebiete, nämlich der Ethik, allein reden, so haben wir zunächst darauf hinzuweisen, daß wir für die ethische Überlegung die Gesamtheit der Gemeinschaftswissenschaften zum Problem machen. Das gibt dieser Ethik innerhalb des kritischen Idealismus ihr eigenes Gepräge. Während nun in der Geschichte sowohl die Ökonomie wie die Staatsrechtslehre begrifflich klar dasteht, mußten wir im Zweifel sein über den Wissenschaftsbegriff, der alle die Formen der Gemeinschaft begreift, die von der Familie bis zur Kirche den Sinn einer Erziehungsgemeinschaft haben. Die Geschichte bot uns für diese Erziehungsgemeinschaften den umspannenden Begriff der Gemeinde. Die Gemeinde im Sinne der ecclesia sanctorum ist der Ort, in dem in der Geschichte der Menschheit „das Gute" entspringt. Gibt es nun einen Bereich der Wissenschaft solcher „Gemeinde", so ist sie die Lehre des Guten. Für diesen Bereich müssen wir den Begriff der „Erziehungs-" oder „Bildungswissenschaft" setzen. Wir konnten in der Geschichte dafür keinen anderen entdecken.

Damit aber ist gesagt, daß die Ethik nicht mehr eine Tugendlehre oder eine Lehre des Guten ist, so wenig heute die Logik noch als Denklehre oder als Lehre des Wahren aufzufassen möglich ist. Das Problem der Ethik ist damit ein anderes geworden. Aus der Mannigfaltigkeit der besonderen Gemeinschaftswissenschaften, wie sie in Ökonomie, Staatsrechtslehre und Erziehungswissenschaft vorliegt, entspringt das Problem einer Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit. Damit glauben wir einen beträchtlichen Schritt vorwärts getan zu haben, die Methode des kritischen Idealismus in voller Strenge auch auf dem Gebiete der Handlung durchzuführen, nachdem das Gleiche durch Kant und vollends durch Cohen auf dem Gebiete des Seins schon geschehen ist.

Es war selbstverständlich, daß unsere Ethik die Frage nach der Freiheit des Willens bestehen mußte. Und dabei half der vorausgestellte Entwurf der Logik mit voller Kraft.

Die Angelegenheit der Freiheit des Willens ist so lange eine ärgerliche Sache, solange man bei der Definition des Willens von einem Vermögen ausgeht, dessen der Einzelne im inneren Erlebnis bewußt wird. So wenig aber heute noch mit dem scholastischen Begriff der Kraft (die man im Innern der Dinge denkt nach Analogie zu unserem Muskelgefühl) im Gebiete der Naturwissenschaft gearbeitet wird, ebensosehr sollte man sich entwöhnen, das Problem des Willens vom Erlebnis des Einzelnen aus anzugreifen. Die Physik fragt nicht nach dem „Wesen" und der „Kraft" der Wärme, sondern nach den Wärmegesetzen; ebensowenig darf man von dem „Vermögen des Willens" ausgehen, sondern muß ihn aus dem Funda-

mentalbegriff der gemeinschaftswissenschaftlichen Methode bestimmen. Als diesen Fundamentalbegriff erkannten wir den Begriff eines prospektiven Zweckes. Erst dann, wenn erkannt ist, daß das Problem der Willensfreiheit sich erledigt als eine Angelegenheit der methodischen Selbständigkeit der Gemeinschaftswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften, also als eine Angelegenheit des methodischen Unterschiedes in den Grundlegungen zweier Wissenschaftsgruppen, damit sie ihr besonderes Problem ergreifen und bearbeiten können, — erst dann ist es möglich, diese Vexierfrage des Ethikers nach der Willensfreiheit zum Schweigen zu bringen, wie jene alte Vexierfrage der Logiker: „Was ist Wahrheit?"

Daß wir unsere Ethik eine Kritik der Weltgeschichte nannten, bedarf kaum einer Erläuterung. Ist sie Kritik der Gemeinschaftswissenschaften, so ist sie mittelbar auch Kritik des Problemgebietes dieser Wissenschaften. Das aber ist die Geschichte der Menschheit.

Hamburg, 10. März 1914.

A. GÖRLAND.

INHALTSÜBERSICHT.

Einleitung.

I. Das Problem der Ethik entspringt aus der Besonderung der Gemeinschaftswissenschaften.

II. Das System der Ethik.

Einleitung.

A. Allgemeine Bestimmung des Problems der Philosophie.

Unternimmt man eine Ethik zu schreiben, so scheint es, als stünde man vor einer schönen und leichten Aufgabe. Denn dem allgemeinen Sprachgebrauche bedeutet Ethik eine Lehre von der Sittlichkeit und also doch wohl auch eine Lehre zur Sittlichkeit. Und weil man der „Sittlichkeit“ den Sinn idealer Reinheit und Vollkommenheit unseres Wollens und Handelns gibt, so möchte die Aufgabe des Ethikbeflissenen darin bestehen, aus vornehmer Seele heraus der Apostel eines Reiches der Tugend zu werden. Wie sollte eine so schöne Aufgabe aus innerer Schwungkraft heraus nicht auch eine leichte werden! Denn der Idealismus der Gesinnung, dessen der Ethiker während des Schreibens sich befleißigen muß, schafft zugleich auch der Phantasie eine reinere Atmosphäre, in der alle Gestaltung wie von selbst üppiger gedeiht. Und ist, wie es zu sein pflegt, solche Phantasie obendrein mit der Zunge eines feurigen Stils begabt, so möchte alles beisammen sein, das einen auch schwerfälligeren Leser veranlassen müßte, an dem Aufstiege zur Höhe teilzunehmen.

Aber die Stoffe, aus denen wir geschaffen sind, sorgen dafür, daß Flüge solcher Art sehr bald wieder auf eben der Erde enden, von der sie sich doch mit springender Leichtigkeit zu lösen schienen. Die irdische Gebundenheit der Werkeltagsarbeit empfindet, daß alles, was zwischen diesem Aufstieg und Abstieg lag, eine Ausschweifung war in ein fremdes Gebiet. Der wieder auf seine

Füße gestellte Mensch gedenkt der reinen Gedankenluft je nach dem Temperament entweder mit der milden Trauer darüber, daß alle Menschlichkeit tief unter der erhabenen Tugend ihren Acker baut, oder mit dem stillen Ärger, daß derlei Luftgebilde, für etliche Zeit immerhin, der nötigen und gesunden Arbeit des Tages den Geschmack geraubt haben.

Mit solcher idealistischen Tugendlehre ist man um so leichter fertig, je deutlicher die Tatsache vor Augen steht, daß der Ethiker nicht der einzige ist, von dem wir Belehrung über unsere Handlungen einholen könnten; sind doch die Handlungen der Menschen das Problemgebiet auch der Sozialwissenschaft, der Rechts- und Staatslehre und der gesamten Erziehungswissenschaft. Ihr Denken ist eine unendliche Bemühung um die Blindheit unseres täglichen Arbeitens, damit in strenger Nüchternheit der Weg auf ein Morgen und Übermorgen gefunden werde. Bei ihnen handelt es sich nicht um die fremdartigen Gebiete eingebildeter Höhenreiche, wie sie eine ethische Phantasie für Götter- und Heldenbilder nötig hat. So muß denn wohl der Mensch zuversichtlicher hoffen dürfen, von ihnen eher als vom Ethiker die Instrumente zu erhalten, die ihm seine bescheidene Fahrt durch das diesige Wetter des Lebens sichern können.

Durch diese Überlegungen möchte die Aufgabe, eine Ethik zu schreiben, sehr viel von ihrer Schönheit und Leichtigkeit eingebüßt haben.

Es könnte beides vielleicht gerettet werden, wenn man dem Zusammenstoße mit den irdischen Obliegenheiten der Menschen nur dreist auswiche. Es müßte jenes fremde Gebiet des Idealischen als die eigentliche Heimat unserer Seelen behauptet werden. Für solche Ethik wird das bloß irdische Geschäft zur Laiensittlichkeit, mit der es der Klerus des Sittlichen, die Berufenen zum Reinen, die Wisser des Ideals nicht zu tun haben. Nichts für die Zeitlichkeit, alles für die Ewigkeit, beides in voller Schärfe des Gegensatzes gedacht, oder doch das Zeitliche höchstens nur im Sinne der Vorbereitung auf ein ewiges Dasein eingeräumt: das müßte das Leitmotiv solcher Ethik eines Ideals im Jenseits sein; einer Ethik aus dem Gesichtspunkt der Religion, (wenn nicht gar einer Kirche), oder einer Ethik als Folge und Anhängsel einer Metaphysik, was auf dasselbe hinauskommt.

Unsere Ethik soll in ureigentümlicher Methode, aus schroffer Selbstverantwortung ihren Weg nehmen; sie soll Wissenschaft sein. Damit begeben wir uns des Vorteils aller beim Leser sich einschmeichelnder Eigenschaften. Denn durch die Selbstverantwortung ist alle pastorale Zuversichtlichkeit verabschiedet, aus der auf den Leser erbauliche Ruhe herabfließt. Die scharfkantige „Macht der Verhältnisse“, die den einzelnen erdrückt, wird unser unmittelbares oder mittelbares Problemgebiet.

Nehmen wir an, es wäre möglich, die Ethik frei von aller Theologie und Metaphysik auf sich selbst zu stellen, indem ihr Problem als eine Angelegenheit der Erkenntnis bearbeitet wird; wird aber dann ihr Bestand nicht bedroht von jenen drei großen Wissenschaftsgebieten des sozialen, rechtlich-staatlichen und erziehlichen Lebens? Sie haben das ungeheure Problemgebiet, wie es in den Beziehungen der Menschen zueinander sich ausbreitet, nach Prinzipien unter sich aufgeteilt und sich über ihm in besonderen Methoden konstituiert. Dadurch scheint unser Unterfangen nicht nur von neuem beschwert, sondern vielmehr unmöglich gemacht. Die Absicht, den Fragen der Menschen, die in täglicher Arbeit bedrängt sind, Rede zu stehen, muß uns zu einem entscheidenden Zusammenstoß mit diesen ihres Besitzes sicheren Wissenschaftsgebieten führen, weil wir ihnen ihr Stoffgebiet streitig machen müssen. Oder sollten wir etwa, weil das Wissen dieser Wissenschaften nur Stückwerk ist, aus solchem Charakter aller

einzelwissenschaftlichen Arbeit einen Vorteil für uns schlagen und mit der tönenden Stimme der sogenannten Weltweisheit Allgemeinheiten behaupten, wo jene noch in Einzelheiten befangen sind, saubere und glatte Begriffe aus der Luft greifen, wo jene noch mit dem Ordnen eines wirren Materials beschäftigt sind? Dann würde der Verdacht des Wissenschaftsdilettantismus, in dem die philosophische Ethik bei den genannten Einzelwissenschaften steht, auf das gründlichste gerechtfertigt sein; sie wäre allerdings dann nicht mehr ein Nebenbuhler, sondern nur ein wichtigtuender Schmarotzer an ihrer Arbeit. Denn wer möchte zu allgemeinen Erkenntnissen gelangen, ohne Anleihen bei den Sachwaltern der vielgestaltigen Einzelkenntnisse zu machen; wer könnte zu begrifflichen Reinheiten gelangen anders als durch die methodisch-kritische Arbeit an gefundenem oder aufgesuchtem Stoffe? Bedarf also der Mensch allgemeiner Einsichten, um den besten Weg in die Zukunft finden zu können, so kann er sie nur von jenen Einzelwissenschaften erwarten; sind diese aber noch nicht zu den allgemeingültigen Sätzen für menschliches Handeln gekommen, so daß uns nach wie vor die Zukunft keine bloße Rechenaufgabe ist, so heißt es wohl oder übel sich bescheiden und seine Füße schlicht und recht einzeln voreinandersetzen. Um unsere Ethik aber ist es schlecht bestellt; die einzelnen Gemeinschaftswissenschaften haben sich des Stoffes bemächtigt; und es läßt sich nicht absehen, wie ohne ein eigenes Stoffgebiet ein eigentümlicher Arbeitsweg möglich sein sollte.

Aber liegt denn für unsere philosophische — Ethik die Sache etwa ungünstiger als für die anderen Zweige der Philosophie, für die Logik und die Ästhetik? Reden wir von einer Logik als Glied der Philosophie, so haben wir nicht die scholastische Entartung einer „formalen" oder „analytischen Logik" im Sinne, die in großartigem Nichtssagen von *S* und *P*, *A* und *Non-A* redet. Unter Logik

verstehen wir eine Wissenschaft im Geiste der Kritik der reinen Vernunft Kants, die an ihrem Teile der Erkenntnis der Natur dienen will. Ist also der Gegenstand der Natur das Problem der Logik, muß dann nicht auch hier der Zusammenstoß mit den besonderen Wissenschaften bestanden werden? Von der Mathematik anhebend, über Physik zu Chemie und den mancherlei biologischen Wissenschaften fortschreitend, handelt es sich um besondere Wissenschaftsbetätigungen, denen allen als Problemgebiet der Gegenstand der Natur gemein ist. Alle die bedenklichen Fragen, deren wir uns bei der Einführung unserer Ethik bislang nicht erwehren konnten, müssen sich also über das Verhältnis unserer Logik zu ihrem Gegenstande und eben darum auch zu den spezifischen Wissenschaften dieses Gebietes wiederholen. Vielleicht noch peinlicher gestaltet sich dieses Verhältnis bei der Einrichtung der Ästhetik als eines Gebietes der Philosophie. Flüchtet sich hier doch der eigentliche Gehalt des Stoffes und die Weise seiner Bearbeitung in das Innere des Gefühls. In den Stimmen des Gefühls erzittert die ganze Persönlichkeit mit allen ihren unendlich feinen Ober- und Untertönen; sein Urteil anzweifeln bedeutet beinahe schon es beleidigen wollen. Und also dürfen wir uns beglückwünschen, daß es uns nicht gilt, einer Ästhetik als Disziplin der Philosophie neben den besonderen Kunstwissenschaften Platz zu schaffen, sondern — nur einer Ethik neben den besonderen Gemeinschaftswissenschaften. Mögen sich nun zwar Schattierungen der Schwierigkeit zeigen, immerhin müssen wir erkennen, daß gegen die Möglichkeit einer jeden Disziplin der Philosophie, sofern sie als Wissenschaft auftreten will, auch im günstigsten Falle noch sehr bedenkliche Zweifel sich erheben. Unsere Überlegungen zeigten uns, daß die Schwierigkeiten gar nicht allein und zuerst vor unserer Ethik sich erheben, sondern allgemein die Philosophie als Wissenschaft überhaupt in-

folge ihres Verhältnisses zu den spezifischen Wissenschaften betreffen. Wollen wir also für die Ethik einen Platz neben den besonderen Gemeinschaftswissenschaften frei machen, so wird es nur dadurch geschehen können, daß wir der Wurzel der allgemeinen Schwierigkeit nachgehen und damit für den allgemeinen Wissenschaftsbereich, dem die Ethik als ein Gebiet angehört, das heißt für die Philosophie als Wissenschaft überhaupt einen rechtmäßigen Ort neben den spezifischen Wissenschaften schaffen. Eine Wissenschaft ist aber damit legitimiert, daß sie ein Problem und im Dienste dieses Problems eine Methode als ihr eigentümlich nachweist. Somit handelt es sich jetzt um die weiteste Frage, die zugleich über die Möglichkeit unserer Ethik mitentscheidet: Welche Aufgabe hat die Philosophie als Wissenschaft und welche Arbeitsweise im Dienste dieses Problems?

Wir wollen unsere Antwort mit einer neuen Frage beginnen: Was nennen wir überhaupt ein Problem? Diese Frage geht noch weiter zurück als unsere eben gestellte und scheint eine Voraussetzungslosigkeit der gedanklichen Entwicklung zu erstreben, die unnötig ist und obendrein beinahe banal anmutet. Weiß denn nicht jedermann, was man unter einem Problem zu verstehen habe? Wir bestreiten für unsere Frage nach dem Sinne des „Problems" beides, sowohl die Absicht der Voraussetzungslosigkeit als auch die Banalität. Voraussetzungslosigkeiten, d. h. absolute Wahrheiten kennt nur die Stimmung, die mit der Kenntnis von jedermann beginnt. Unsere Frage dagegen erhebt sich aus der Gewißheit, daß es absolute Wahrheiten nicht gibt. Jede Wahrheit ruht auf dem Grunde einer Frage nach tieferer Wahrheit, nach früherer Voraussetzung. Und stellen wir unsere noch weiter zurückgreifende Frage, so wird sie nicht eine absolute, eine voraussetzungslose Antwort zu geben beanspruchen. Damit fällt auch der Vorwurf der Banalität; nur absolute, fraglose, voraussetzungslose Wahrheiten wären banale Wahrheiten. Die Fragwürdigkeit einer Wahrheit bedeutet die Tiefe der Wahrheit. Es gibt keine absolute Fraglosigkeit, keine absolute Wahrheit; und also kann eine Wahrheit nur banal scheinen und scheint nur so lange banal, solange wir uns zur Kraft der Frage ihr gegenüber noch nicht aufgerafft haben. Das ist der unendliche Trost, den uns die Geschichte der Menschheit allerorten sagt.

Was nennen wir denn also ein Problem? Im Griechischen bezeichnet das Wort ein Etwas, das wie ein Stein des Anstoßes, wie eine Wegsperrung dem Vorwärtsschreitenden „vorgeworfen" ist. Das deutsche Wort „Aufgabe" hat den Sinn der Auferlegung. Somit handelt es sich in beiden Worten um einen Widerstand und eine Last. Bleiben wir in dieser ursprünglichen Anschauungskraft des Wortes, so liegt es nahe, uns nach dem „Urheber" der Last und nach dem Träger, dem sie „aufgegeben" werden soll, umzusehen. Als „Träger" können wir nichts anderes entdecken als den Geist schlechthin; er allein ist es, dem Probleme entgegentreten, dem Aufgaben auferlegt werden. Da es bei einer Aufgabe vor allem darauf ankommt, daß sie „gelöst", d. h. daß der Geist von ihr als Last befreit werde, so wollen wir uns mit dem Suchen nach einem Urheber der Last an dieser Stelle nicht weiter aufhalten; wir werden sehr bald nach ihm Umschau halten müssen. An sich ist also etwas nicht eine Aufgabe, sondern wird erst dazu, indem es dem Geiste auferlegt wird, damit er sich von ihm durch die „Lösung" befreie. Diese Lösung bedeutet Arbeit des Geistes, die als solche nur gemäß seinen Mitteln geleistet werden kann. Aus dem Geiste allein und allein gemäß seinen Mitteln verwandelt sich die Aufgabe in die Lösung; denn nur dadurch, daß die Aufgabe aufgenommen wird, wird sie Aufgabe. Und also bedeutet Problem und Lösung nichts als Anfang und Ende einer

Arbeit des Geistes, der Arbeit des Geistes; Aufgabe und Lösung haben demnach nur den Sinn einer Gegensätzlichkeit, nicht den eines Widerspruches, von Problemen kann man nur reden innerhalb der Grenzen der geistigen Aufnahmefähigkeit, denn „Aufgabe" muß „Aufgenommenes" sein; das heißt endlich: eine Aufgabe ist lösbar.

Das war ein wenig schnell geschlossen. Wir wollen noch einmal den Gedanken aufnehmen, daß Problem und Aufgabe nur eine Gegensätzlichkeit zur Lösung, keineswegs aber einen Widerspruch zu ihr bedeuten. Der Nachweis kann nur dadurch geschehen, daß wir das „Problem" in einem Grenzbegriff des Geistigen entspringen lassen, an der Grenze des Geistigen, also doch innerhalb des Geistigen.

Der Ort, an dem ein Problem entspringt, ist die Frage. In der Frage: „Was ist das?" taucht das Unbestimmte auf; es ist das Problem. Aber das Unbestimmte steht schon in einer Beziehung; im Unbestimmten ist schon die Beziehung auf das Bestimmte, auf die Bestimmtheit gedacht. Die Bestimmtheit ist das, wonach die Frage fragt, worin sie sich erfüllt; die Bestimmtheit ist also die Lösung. Somit entspringt das Problem in der Frage, die Frage aber enthält schon, wie sehr auch der Grenzbegriff des Geistigen, so doch schon die Beziehung auf die Bestimmtheit; denn das Unbestimmte bedeutet das Nicht-Bestimmte. Also stehen Problem und Lösung als eine Gegensätzlichkeit ganz innerhalb der Grenzen des Geistigen. Der Weg der Lösung ist die Bestimmung des Unbestimmten. Unserem Satze entsprechend, daß es keine absoluten Fraglosigkeiten, keine Endwahrheiten gibt, behaupten wir, daß dieser Weg ein unendlicher ist. Bestimmtheit des Unbestimmten steht am Ende des unendlichen Weges einer Totalität der Bestimmung und ist also Ideal. Der Weg dieser totalen Bestimmung erhält Aufgabe und Lösung in unabgebrochener Gegensätzlichkeit der geistigen Arbeit, das Unbestimmte zu fragen, die Bestimmtheit auf dem Wege der Bestimmung zu suchen.

Aber es möchte noch immer nicht der Nachweis zwingend sein, daß Problem und Lösung ganz innerhalb der Grenzen des Geistigen stehen. Das muß wohl zugegeben werden, daß der am weitesten von der Lösung entfernt liegende Ort für den Ursprung des Problems die Frage ist. Vor der (tatsächlich vollzogenen oder überhaupt nur möglichen) Frage: „Was ist das?" läßt sich schlechterdings kein Problem behaupten. Und ferner muß zugegeben werden, daß die Frage schon der Anhub der Antwort ist; denn das „Unbestimmte" wird durch die Frage schon in Beziehung zur Bestimmtheit gedacht; also liegt das „Problem" innerhalb der Grenzen des Geistigen. Der Ausruf der Frage ist zugleich der Aufruf zur Bestimmung, zur Lösungsarbeit. Das möchte einwandfrei sein. Wie steht dazu aber unsere Frage nach dem Urheber der Aufgabe, welche Frage wir vordem noch zurücksetzten? Wer oder was ist es denn, davon dem Geiste die Aufgabe zur Lösung „gegeben" wird? Dieser Urheber müßte vor der Frage seinen Ort haben. Da ist nun das Widersinnige, daß wir nach etwas gefragt haben, von dem wir doch setzen, daß es vor der Frage liegen muß. Oder anders ausgedrückt: Wir fragen nach dem Urheber der „Aufgabe", setzen ihn also als ein Unbestimmtes und somit an den Anfang eines Weges der Bestimmung, in Beziehung zur Bestimmtheit, die der Geist erarbeiten soll, während er doch vor aller Bestimmung, vor und außer dem Geiste nur „Urheber" sein soll. Wir erkennen, daß die Frage nach dem Urheber schlicht widersinnig ist; es gibt gar kein Problem eines Urhebers des Problems, denn das Problem eines Urhebers wäre unlösbar, er wäre nicht einmal ein Unbestimmtes, geschweige ein auf dem Wege der Bestimmung gewonnenes Bestimmtes. Was ist demnach der Urheber des Problems schlechthin? Ein

Wort, das an dieser Stelle unserer Überlegungen, wo es sich um den Sinn des Problems überhaupt handelt, alle Bedeutung verliert; es ist eine Entartung, wie es in entsprechendem Falle die Mathematik nennt.

Es möchte immerhin noch erträglich sein, wenn die dunkle Instanz des „Urhebers“ vom gemeinen Verstande nur als solche der Sache vorgestellt würde; aber zielt dies Wortgebilde des Urhebers nicht gerade auf den Urheber der Sachlichkeit ab? Woher soll der Frage die Sachlichkeit, die Inhaltlichkeit, die Erkenntnisfülle zufließen, wenn nicht aus einem Vororte der Frage, aus einer Vorinstanz der Frage. Bedeutet die Frage nicht gerade den Notstand der Erkenntnis, die Unerkenntnis und Sachleere? Wie soll also Frage und Antwort, Problem und Lösung in den strengen Grenzen eines einheitlichen Charakters geistiger Arbeit, einer Selbstgesetzlichkeit und Selbstverantwortung alles Inhaltlichen stehen?

So erkennen wir deutlich, daß dieser Unbegriff des Urhebers gar nicht eigentlich eine Bedrohung der Frage als des äußersten Ortes des Problems ist, sondern vielmehr der Lösung, die den Sinn der Bestimmtheit hat. Wie kann der Frage Bestimmtheit zufließen, wenn die Bestimmtheit nicht vorbereitet liegt in einer Instanz, die außerhalb des bloß bestimmenden Geistes gesucht werden muß? Außerhalb eines so gearteten Geistes, daß er mit dem Notstande der Frage beginnen muß?

Das sind entscheidende Bedenken, und es muß uns gelingen, sie als unzutreffend nachzuweisen. Erst wenn wir die Bestimmung als autonome, nur sich selbst verantwortliche Arbeit nachgewiesen haben, erst dann dürfen wir uns mit unserer Erörterung des „Problems“ begnügen.

Gewiß bedeutet die Frage einen Notstand. Aber dieser Notstand ist nur ein relativer, weil kein Anhub einer Lösung ein absoluter Beginn ist. Und wie es keine absoluten Wahrheiten gibt, das heißt keine absoluten Fraglosigkeiten, ganz ebensowenig gibt es eine absolute Fraglichkeit. Und also bedeutet eine Frage allerdings einen Notstand, aber nur einen relativen Notstand, einen relativen Anhub der Lösungsarbeit. Die Frage: „Was ist das?“ fordert schon eine Beziehung zwischen Unbestimmtem, aber eben zu Bestimmendem, und Bestimmung. Das steht in der Frage schon fest, daß diese Beziehung gefordert ist, das heißt, daß der Anhub der Frage nur als Beginn der Antwort gedacht und gewollt wird; daß also die Frage im letzten Grunde schon Antwort, die Urantwort, die Totalantwort darüber ist, daß es sich in ihr um die Beziehung von Unbestimmtem und Bestimmung handeln soll. Die Frage wird damit zur Grenzabsteckung des Gebietes, in dem es Sachlichkeit geben soll; jetzt erst kann von einer Inhaltlichkeit geredet werden, weil ein Innen-Halt gewonnen ist.

Wir müssen aber dem Gedanken weiter nachgehen, daß die Frage nicht Sachleere und Unerkenntnis bedeutet, daß durch sie das Gebiet autonomer Antwort, einer Inhaltlichkeit nicht nur umgrenzt und in Besitz genommen, sondern beherrscht wird.

Wir sehen also, daß es keine absoluten Fraglichkeiten, keinen absoluten Notstand der Erkenntnis gibt. Das soll uns nicht eine absolute Wahrheit bedeuten; denn sonst würden wir uns widersprechen; denn wir sagten, wir wüßten nicht, wie eine absolute Wahrheit möglich sein sollte. Wir wollen mit unserem Satze nur sagen, daß er eine Forderung sei, damit Wahrheit überhaupt möglich werde; er erst ermöglicht der Frage einen Sinn. Er soll aber noch mehr bedeuten, als daß in der Frage schon die Urantwort mit enthalten sei (wie wir oben es aussprachen: es sei das Unbestimmte auf die Bestimmung bezogen). „Es gibt keine absolute Fraglichkeit“ heißt uns vielmehr: Es gibt kein Problem, das nicht schon irgendwie qualifiziert wäre. Z. B. es gibt kein Empfindungs-

datum, das nicht spezifisch wäre; also schon ein „Gehörtes" und „Gesehenes". Jede Frage stellt also schon das Unbestimmte in einen bestimmt qualifizierten Bereich von geleisteter Arbeit, kann es als Unbestimmtes nur fragen in der Bestimmtheit eines Bereiches von Lösungen.

Wir müssen allerdings diesen Satz sofort etwas einschränken: Daß es sich eben noch nicht um einen Bereich geleisteter Lösungen handelt, das ist der Ursprung der Frage. Wenn z. B. beim Übergang des Wassers in Eis durch Abkühlung das Gefäß zersprengt wird, so ist dies das Problem: daß erstens hier Tatsächlichkeiten vorliegen, die einzeln zwar Bestimmtheiten sind, aber Bestimmtheiten je innerhalb ihres Bereiches, so daß zweitens aus der Zwiespältigkeit, aus der Vielspältigkeit dieser Bestimmtheiten das Problem eines Bereiches dieser zueinander vielspältigen Bestimmtheiten auftaucht; denn diese Einzelbestimmtheiten werden durch diese Zusammenfassung in einen Bereich zu Unbestimmtheiten, nämlich dieses neuen Bereiches. Was ist es also, daß bei der Verwandlung des Wassers in Eis das Gefäß zersprengt wird? Diese Frage ist das Problem eines Bereiches vielspältig nebeneinander liegender relativer Bestimmtheiten, nämlich relativ bestimmt je in ihrem Bereich, aber unbestimmt in Hinsicht auf die Einheit des von der Frage gesetzten Bereiches. Die Bestimmung, die Lösung ist somit der Vollzug einer Einheit aus einer Vielspältigkeit von Tatsachen, die jede: auf einen andern Bereich bezogene Bestimmtheiten, d. h. Einheiten sind. So ist das, was „Abkühlung", „Wasser", „Eis", „Gefäßzersprengung" besagt, einzeln nicht als Problem, sondern als Bestimmtheit gedacht, die jede auf ein Gebiet bezogen ist, sei es auf die Optik, die Kalorik oder die Dynamik. Aber das Beisammen, das von dem Problem gesetzt wird, wird als eine Vielspältigkeit gesetzt, deren Bestimmung zur Einheit eines Bereiches die Lösung heißt.

Damit haben wir eine neue Einsicht in die Grenzbegriffe, in denen alle Erkenntnis als solche zwischen Problem und Lösung beschlossen ist: Problem besagt Zwiespältigkeit, Vielspältigkeit, Mannigfaltigkeit; Lösung heißt Einheit. Diese Mannigfaltigkeit wie diese Einheit ist aber nur als relative zu verstehen, d. h. als Vielspältigkeit und Einheit von Bestimmtheiten anderer Bereiche von Einheiten.

Nun möchten wir bündiger schon den Unbegriff eines Urhebers aller Sachlichkeit ablehnen können; wir stehen weder vor dem Abgrund absoluter Fraglichkeit noch in der stummen Seligkeit absoluter Fraglosigkeit. Nicht einen Urheber einer quasi Sachlichkeit kann es geben, sofern Erkenntnis möglich sein kann, sondern mit der Frage beginnt eine Urhebung aller Inhaltlichkeit der Erkenntnis. Die Inhaltlichkeit der Erkenntnis liegt in der Schöpfung eines Bereiches, in der aus der Tiefe der Frage geschehenen Urhebung einer Einheit über einem Mannigfaltigen, welche Mannigfaltigkeiten aber schon Einheiten anderer Bereiche sind, selbst also schon ursprüngliche, aus der Tiefe der Frage erhobene Werte, nicht gegebene Anfangs-, d. h. fraglose Unwerte aus einer Vorinstanz der Frage. Hiermit ergibt sich ein allgemeiner Ausdruck für das, was als Erkenntnis in den Grenzen von Problem und Lösung gesucht werden kann: Das Problem greift eine Mannigfaltigkeit auf, für die es die Einheit eines Bereiches, den Bereich einer Einheit sucht. Somit ist alle Forderung, die im Wesen der Frage, des Problems steckt, die Forderung der Einheit.

Nun gut! Sehen wir einmal zu, was damit für unsern eigentlichen Zweck erreicht ist; wir gingen darauf aus, Problem und Methode der Philosophie im Unterschiede zu den besonderen Wissenschaften so zu bestimmen, daß sie selbständig werde und neben ihnen Bestand gewinne. Kann uns für diese Absicht ein solcher Begriff der Ein-

heit von geringstem Nutzen sein? Was wäre inhaltleerer, bloß formalistischer als er?

Dieser Einwand ist unzutreffend; er geht von dem hartnäckigen Irrtum aus, daß das Mannigfaltige die uns gegebene Sache sei, die Einheit nur unser geistiges Drum und Dran, die äußerliche Form betreffe. Wir aber suchten zu begründen, daß das Mannigfaltige und Zwiespältige einerseits und die Einheit andererseits Einem Geiste entsprungen sind, daß sie Problem und Lösung, also Grenzbegriffe eines Arbeitsweges sind. Alle Vielspältigkeit im Problem ist nur eine relative Vielspältigkeit. Das in der Frage auseinander liegende, durch die Frage auseinander gehaltene Stückwerk ist in irgendeinem früheren Stande der Erkenntnis schon als je eine Einheit in gewissem Bereiche bestimmt. Somit tritt alles Mannigfaltige je als eine relative Lösung, je als eine relativ frühere Einheit in das Beisammen, das als Problem einer Einheit gesetzt ist. Mannigfaltigkeit und Einheit unterscheiden sich nur durch die Beziehung, durch eine Relation auf verschiedene Bereiche, nicht aber wie Sache und Form. Also hängen Mannigfaltiges und Einheit in ihrem Schicksal innigst voneinander ab; ist die Mannigfaltigkeit, das innerhalb des Problems Gegebene (oder besser „Gesetzte") voll von Sachlichkeit und dem Materialen der Erkenntnis, so ist ganz ebenso die sich an ihm durchsetzende Einheit frei von aller im schlechten Sinne formalistischen Leerheit; oder kann die Einheit nur im Sinne eines bloß ordnenden Formalismus verstanden werden, so ist der Erkenntnis Sachlichkeit überhaupt versagt; denn das Mannigfaltige muß ein Mannigfaltiges von Einheiten sein, von Einheiten nur je eines anderen Bereiches. Und man glaube nicht, aus diesem Kreise von Mannigfaltigem und Einheit herauszukommen, daß man sich hindurchzufragen versucht nach einem Mannigfaltigen, das nicht aus Einheiten verschiedener Bereiche bestände, sondern ein Urgegebenes wäre. Alle Einheit ist bezogen auf ein Mannigfaltiges und alles Mannigfaltige auf Einheiten früherer Bereiche. Diese Grenzen von Frage und Antwort, von Problem und Lösung umschließen das Hin- und Herfluten der Beziehungen auf dem unendlichen Meere der Probleme, aus dem doch durch diese Begrenzung kein Tröpflein verloren geht, noch von Nirgendwo hineingelangen könnte.

So wollen wir denn versuchen, das Problem der Philosophie aus diesem Gedanken zu entwickeln, daß der allgemeine Ausdruck des Problems die Mannigfaltigkeit ist, der der Lösung die Einheit.

Wir standen vor der Frage, wie der Philosophie ein eigenes Problem und eine eigene Methode gesichert werden könne, wo doch die Gebiete des Seins an die besonderen Naturwissenschaften, die Gebiete des Gemeinschaftslebens an die besonderen Wissenschaften der Ökonomie, des Staats und der Erziehung, die Gebiete des Kunstschaffens an die besonderen Wissenschaften der Architektur, der Poetik usw. vergeben sind. So wie wir aber dieses sagen, macht sich jetzt der Gedanke in unserm Bewußtsein frei, daß ja gerade die Spezifikation in den Prinzipien dieser Wissenschaften und daher die Besonderung ihrer Problemsetzungen zu einer Frage von allertiefster Bedeutung den Anlaß gibt: Ist es der allgemeine Sinn eines Problems überhaupt, daß sich über einem Beisammen an sich getrennt liegender und dadurch unbestimmter Mannigfaltigkeiten die Frage nach der Einheit des wechselseitigen Bezuges erhebt, so ist mit der Mannigfaltigkeit der besonderen Wissenschaften keineswegs das letzte Wort gesprochen; vielmehr muß die Vielspältigkeit der besonderen Wissenschaften, die durch ihre Prinzipien voneinander getrennt sind, der zwingende Anlaß zu einem Problem werden, diese Spezifikation von Wissenschaftsprinzipien, diese Mannigfaltigkeit besonderer Wissenschaften als eine Einheit zu erfassen.

Wir reden von der Einheit der Natur; aber wir kennen nur die Besonderheit, die uns die Physik oder die Chemie oder die Biologie usw. gewähren kann. Wir reden von der Menschheit und wissen nur um die Besonderheiten, die uns die Wirtschaftslehre oder die Staatsrechtslehre oder die Erziehungswissenschaft gewähren kann. Wir reden von der Schönheit und gewahren nur die besonderen Schönheiten, die in der Kunstwissenschaft der Malerei, der Dramatik usw. zur Bestimmung kommen.

Oder liegt die Natur wie eine Gesamttatsache etwa vor den Besonderheiten der Wissenschaften, die sie nur wie ein eingefangenes Wild unter sich aufgeteilt hätten? Ist nicht vielmehr das Problem der Natur noch gar nicht gesetzt? Ist das Problem der Natur nicht vielmehr erst dann zur Lösung aufgegeben, wenn die Einheit aller besonderen Prinzipien der Naturwissenschaften zum Problem gemacht ist? Und Menschheit ist so lange noch gar nicht einmal als Problem gesetzt, solange nur eine Vielspältigkeit besonderer Wissenschaften, weil besonderer Prinzipien vorliegt, und solange nicht die Frage sich erhoben hat, ob Einheit aus diesen besonderen Prinzipien angängig ist.

Das zwar bleibt durch diesen neuen Gedanken unberührt stehen: diejenige Mannigfaltigkeit, die von den spezifischen Wissenschaften auf Grund ihrer spezifischen Prinzipien in ihrem Bereiche zur Einheit gebracht wird oder noch gebracht werden kann, diese Mannigfaltigkeit ist nach wie vor nicht das Problem der Philosophie. Aber es bleibt das gewaltige Problem, die Spezifikation der Prinzipien der Wissenschaften selber durch Einheit zu meistern. Es wäre noch mehr, es wäre die methodisch letzte und höchste aller Problemstellungen überhaupt. Sind die Prinzipien der spezifischen Naturwissenschaften der Grund der Einheit aller unendlich vielspältigen Gegenständlichkeit je in ihrem Bereiche, die Prinzipien der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften der Grund der Einheit für alles unendlich vielgespaltene Gemeinschaftsleben usw., so muß die Einheit dieser Prinzipien zugleich zum letzten Grunde der Einheit für alle unendliche Mannigfaltigkeit überhaupt werden. Und also handelt es sich um die methodisch höchste Problemstellung: der totalen Einheit über einem totalen Mannigfaltigen.

Es sollte sich bis hierher nur um einen Entwurf handeln, über die einzelnen spezifischen Wissenschaften hinaus die Möglichkeit eines neuen Problems aufzuzeigen. Es stößt mit keiner Gerechtsame dieser Wissenschaften zusammen; denn es handelt sich um das Problem einer Einheit, die infolge der Spezifikation der Prinzipien vermißt wird. Sie wird tatsächlich vermißt, denn es muß die Frage entspringen: Wie kann eine Mannigfaltigkeit von Prinzipien der Natur statthaben, wo Natur in allem Denken von Anbeginn an nur im Sinne einer Einheit gesetzt sein kann? Ein gleiches gilt für die Idee der Menschheit, die sich trotz der Mannigfaltigkeit von Gemeinschaftsprinzipien behauptet; usw. Und auch insofern ist das neue Problem möglich: die Prinzipien der spezifischen Wissenschaften haben sich über einer Mannigfaltigkeit als ihrem Problem aufgerichtet, dem sie sich als Einheit setzten; geht jetzt die Frage auf die Einheit der Mannigfaltigkeit, die in den spezifischen Prinzipien vorliegt, so bedeutet diese Frage nichts anderes, als daß wir jenem Wege weiter nachgehen, den uns die spezifischen Wissenschaften gewiesen haben.

Wir müssen uns nun aber zugleich einer Methode vergewissern, die dem Problem gemäß der Philosophie eigentümlich werden wird. Denn jeder eigenen Arbeit muß das ihr eigene Werkzeug und die ihr entsprechende Arbeitsweise erzeugt werden. Diese Überlegung ist nicht ohne Schwierigkeit. Konstituiert sich eine Wissenschaft in einem spezifischen Prinzip, so muß aus der Natur die-

ses Prinzips auch eine besondere Arbeitsweise ohne Schwierigkeit sich ableiten lassen. Die chemische Analyse und Synthese ist vermöge des Prinzips des „Elementes" und der „Verbindung" eine andere Methode als die physikalische der Bewegungsvorgänge usw. Die Philosophie aber soll, wie wir entwickelten, kein besonderes Problem mehr haben, sondern das denkbar allgemeinste. Ihr ist aufgegeben, totale, nicht spezifische Einheit eines totalen Mannigfaltigen (nicht spezifischen Mannigfaltigen) zu schaffen. Und während den spezifischen Wissenschaften ein gleichsam jungfräulicher Boden für ihre Arbeit vorliegt, der von unerschöpfter Dankbarkeit willig mit seiner Frucht die Arbeit lohnt, ist der Stoff der Philosophie, das Mannigfaltige der Prinzipien der spezifischen Wissenschaften, ein Stoff von festen Gestaltungen, der sich jedem Arbeitsansatze spröde zeigen muß. So wird denn unsere Frage nach der Methode der Philosophie eine Frage von großer Schwierigkeit und allergrößter Wichtigkeit. Deren Mißachtung ist es zu danken, daß die Geschichte der Philosophie nicht das Bild eines großen Zuges wissenschaftlicher Arbeit, fortschreitender Erkenntnis gewährt, sondern das eines von Trümmern übersäeten Kampfplatzes, auf dem der Zufallssieger nur so lange sich sicher weiß, als nicht ein anderer mit neuen Finten vor ihm und der Welt auftaucht.

Schon einmal stellten unsere Erörterungen die Gefahr vor Augen, daß die Philosophie sich in ihrer Wissenschaftlichkeit preisgeben könne. Wenn Philosophen sich anmaßen, Probleme der spezifischen Wissenschaften abseits der Methoden, die diesen spezifisch eigen sind, durch phantastische und leere Begriffsbilder und Fiktionen zu lösen, so verfällt die Philosophie in den schlimmen, durch ganze Generationen nachwirkenden Verdacht, daß sie nichts als anmaßlicher Wettstreit und Dilettantismus sei. Wir haben uns vor diesem Verdachte zu schützen gewußt dadurch, daß wir, abseits aller Konkurrenz mit den besonderen Wissenschaften in der Bearbeitung besonderer Probleme, der Philosophie ein eigenes Problem aus der Spezifikation der Prinzipien dieser Wissenschaften selbst aufzeigen konnten. Die Gefahr, die der Philosophie jetzt droht und in den Schein der Unwissenschaftlichkeit bringt, besteht in der Familienfehde der Philosophen widereinander. Wenn es irgendein Wahrheitszeichen für die Arbeit des Menschengeschlechtes gibt, so ist es die Kontinuität der Geschichte, das Unzerrissene in allem Geistigen trotz der Vergänglichkeit der Zeiten und der Menschen. Es liegt nun nahe, diese Tatsache einer Familienfehde der Philosophen widereinander in einem entgegengesetzten Fehler der Philosophen zu suchen, daß nämlich nicht die spezifischen Probleme in Konkurrenz zu den Einzelwissenschaften mit Allgemeinheiten von der Philosophie behandelt worden, sondern umgekehrt das allgemeine Problem der Philosophie durch die spezifische Methode dieser oder jener Einzelwissenschaft. Wurde dort versucht, einer allgemeinen Methode die Beschränkung auf spezifische Probleme zu geben, so wird hier versucht, das allgemeine Problem einer totalen Einheit über einem totalen Mannigfaltigen durch die Beschränkung auf diese oder jene spezifische Methode zu bewältigen. Es läßt sich schon ohne weiteres erkennen, daß hieraus nicht eine Konkurrenz zu den Einzelwissenschaften und also nicht eigentlich ein Konflikt mit ihnen eintreten wird; denn die Arbeitsgebiete, die Probleme sind verschieden. Aber zugleich läßt sich auch erkennen, daß ein Streit unter den einzelnen Philosophemen entstehen wird; denn die Beschränkung auf je eine der mannigfaltigen Methoden der Einzelwissenschaften wird der Problemarbeit der einzelnen Philosopheme ein so verschiedenes Gesicht geben, daß es unmöglich sein wird, von einer Einheit der Philosophie, von Wissenschaft zu reden. Es wird die Philo-

sophie in eine Mannigfaltigkeit sogenannt philosophischer Betätigungen sich auflösen, die nicht einmal mehr dasselbe eine Problem gemein zu haben scheinen, so sehr muß es in der Werkstätte der spezifischen Methoden entstellt sein.

Ein Blick über die Gruppierung der Kulturgebiete läßt uns erwarten, drei Grundformen von Philosophemen zu entdecken.

Das Gebiet der Erfahrung oder der Natur wird von den Erfahrungs- oder Naturwissenschaften zu einer Gruppe von Erscheinungen zusammengefaßt; das des Beisammen der Menschen von den Wissenschaften des Willens und der Gemeinschaft; das Gefühl des Schönen findet seinen Wissenschaftskreis in den ästhetischen Wissenschaften oder den Kunstwissenschaften in weiterer Bedeutung. Beschränkt sich die Philosophie auf diese spezifischen Methoden, so entspringen daraus die drei Gestaltungen der Philosophie als Empirismus, Voluntarismus und Ästhetismus.

1. Die Philosophie in der Beschränkung des Empirismus.

Die Arbeit der Philosophie im Sinne des Empirismus beginnt nicht mit dem Problem des Gegenstandes und der Natur. Denn beschränkt auf die Methode der Naturwissenschaften, vermag sie ihr allgemeines Problem einer totalen Einheit über einem totalen Mannigfaltigen nicht weiterzuführen, als es in den Prinzipien der spezifischen Naturwissenschaften schon dargestellt ist. Sie muß die Mannigfaltigkeit der Prinzipien bestehen lassen und behauptet nur deren Einheit, weil die eine Methode, durch Beobachtung, Hypothese und Versuch zum Gesetz „der Natur" zu kommen, bis jetzt noch nicht auf eine Unmöglichkeit gestoßen ist. Erst wenn das Interesse des Empirismus sich den Problemen des Lebens zuwendet, vollends aber, wenn es inmitten der Probleme des Willens steht, wie in den Problemen der Ökonomie oder gar der Erziehung, da beginnt seine eigentliche Arbeit. Denn die Geisteswissenschaften entziehen sich einer naturwissenschaftlichen Bearbeitung nach Beobachtung, Hypothese und Versuch; auch diejenigen Methoden, mit denen die Wissenschaften des Organischen arbeiten, langen nicht mehr zu auf die Geisteswissenschaften. Wir wollen dies überlegen.

Der Charakter alles Gegenstandes, der als erfahrener oder erfahrbarer: Naturgegenstand ist, muß darin gesehen werden, daß er „da ist". Dieser Charakter ist nicht etwa nur derjenigen Gestalt des Gegenständlichen vorbehalten, die der naive Verstand „das Ding" nennt; die Wissenschaft bestimmt alle Gegenständlichkeit als einen Bewegungsvorgang und das sinnlich Eindrucksvolle des „Dinges" als ein gewissermaßen geschlossenes System von Bewegungsvorgängen. Der Bewegungsvorgang ist also das Wesen aller Gegenständlichkeit, die zugleich doch den Sinn des Daseienden hat. Das ist ein scheinbarer Widerspruch, aber auch nur ein scheinbarer. Das Naturgesetz bewahrt vor einem Widerspruch. Denn das Naturgesetz ist das Gesetz für den gesamten Verlauf des Bewegungsvorganges. Jedem Momente des Vorganges ist das Gesetz immanent, hält diesen Moment mit allen früheren und allen späteren zusammen; und umgekehrt: wie immer der Vorgang sich ändern möge, das Gesetz in ihm ändert sich nicht. So wird jeder Augenblick eines Naturvorganges die Darstellung des Gesetzes, das Gesetz stellt sich in ihm dar, es kann aus ihm gewonnen werden. Wo dies das Wesen der Gegenständlichkeit ist, da redet die Wissenschaft von einem Dasein. Die Gegenständlichkeit der Naturwissenschaft ist das Faktum. Faktum und Gesetz ist nicht ein qualitativer Unterschied, als wäre das „Faktum" das vom Gesetz „Gemachte"; jedes Fak-

tum ist das ganze Gesetz; das ist der Sinn im Begriff des „Daseins". Aber allerdings ist das Faktum nicht ein Gesetz, sondern eine Totalität von Gesetzen; darin besteht der Unterschied beider, ein Unterschied quantitativer Natur also. Jeder Gegenstand ist als solcher der Natur aus dem Ineinanderwirken unendlich vieler Gesetze ein Faktum; kein Gegenstand ist ein einzelner, sondern er ist nur eine Stelle im Ganzen der Natur; nur in der unendlichen Bestimmtheit der Natur ist er ein „Faktum", ein einzelner Gegenstand ist nur eine „Abstraktion", die Abstraktion eines oder einiger Gesetze. Aber das soll uns nicht interessieren; das Gewicht der Überlegung liegt darauf, daß im einzelnen Faktum sich das Gesetz in aller erschöpfenden Exaktheit darstellt, gewißlich unendlich verflochten mit anderen Gesetzen, die aber auch ihrerseits je in aller Exaktheit in diesem einzelnen Faktum zum Ausdruck gelangen. Diesem Wesen der Gegenständlichkeit entspricht der Forschungsweg der Naturwissenschaften, von Beobachtung über Hypothese und Versuch zum Gesetz zu gelangen. Diese Forschungsweise reicht nun zwar schon nicht mehr bei den Problemen des Lebewesens aus. Hier liegen so in sich geschlossene Gebilde vor, daß für sie die erwähnten Betrachtungsweisen eines Bewegungsvorganges unzulänglich bleiben; so tritt denn hier eine Erweiterung der methodischen Mittel durch den Begriff der Zweckmäßigkeit ein, dem sich eine Unendlichkeit von Bewegungsvorgängen, wie sie das Lebewesen durchwirken, unterordnet. Die Wissenschaft, sofern sie in sauberer und exakter Methode arbeitet, versteht die Zweckmäßigkeit nicht als eine innerhalb der Organismen wirkende Lebenskraft, den Zweck als einen die Materie zügelnden Beweger. Für sie ist der „Zweck" eine Forschungsweise, durch die auch dort noch Einheit über einem Mannigfaltigen zu sehen ist, wo die auf dem Grundbegriff der Bewegung sich aufbauenden Wissenschaften nur eine

Mannigfaltigkeit, eben von Bewegungsvorgängen sehen können und sie als solche stehen lassen. Darum ist der Zweck als methodisches Mittel der Forschung Zweckmäßigkeit, d. h. die Methode, eine gegebene Mannigfaltigkeit einem von ihr gesetzten Zwecke gemäß zur Einheit der Betrachtung zu bringen. Alle Gestaltungs- und Bewegungsmannigfaltigkeit, durch die eine Ente sich von anderen Vögeln unterscheidet (wie die Form und die weit nach hinten gelegte Ansatzstelle der Füße, der mit seitlichen Leisten und dem starken Haken an der Spitze versehene Schnabel usw.), werden an dem Zwecke des Schwimmens und der dadurch gebotenen Lebensweise, den die Wissenschaft als Forschungsmaxime zugrunde legt, gemessen. Diese Mannigfaltigkeit, die ohne diesen Zweckgedanken wie eine blöde Zufälligkeit auseinanderfiele, liegt der Betrachtung vor Augen; sie ist da, ist ein Faktum. Und sie ist vor dem Zwecke da, den der Forscher setzt. Wie sehr nun auch die Methode der Zwecke und der Mittel von aller Methode der Bewegungsvorgänge, die mit dem Begriff der Funktion (der Kausalität) arbeitet, verschieden ist, darin ist sie ihr gleich, daß es gilt, ein vorausliegendes Mannigfaltiges durch Einheit zu meistern. Die Zweckmäßigkeit des Forschers der organischen Vorgänge sieht also gleichsam rückwärts auf ein ihm voraus daliegendes Material, für das sein Zweck zu einem Ordnungsprinzip wird; seine Arbeit ist also die einer retrospektiven, einer rückwärtsblickenden Zwecksetzung. Gewiß wird sein Prinzip seinen Blick schärfen und leiten, auch da noch ein unter seine Betrachtung gehörendes Mannigfaltiges zu entdecken, wo dieses ohne solche Leitung nicht gesehen würde; aber auch da handelt es sich nur um eine heuristische Maxime, d. h. eine bloß findende Methode.

Mit alledem läßt sich das Recht als das Gesetz des Staates, um nur dieses herauszugreifen, nicht bewältigen.

Das Recht ist nicht jenes Gesetz der Bewegungsvorgänge, das in jedem einzelnen Augenblick desselben zur exakten Darstellung käme. Das Faktum des Staatslebens ist nicht eine Totalität von Gesetzen des Staates, leider Gottes; das Faktum der physikalischen Natur war aber als eine solche Totalität der Gesetze der Natur gedacht worden. Was soll also hier eine Methode der Erfahrung mit Beobachtung, Hypothese und Versuch? Aber auch die Methode der organischen Wissenschaft versagt vor dem Problem des Rechtslebens. Denn es handelt sich in ihm nicht um ein in der Vergangenheit oder Gegenwart vorausliegendes Mannigfaltiges, das von einer geruhigen Forschung zur befriedigenden Einheit einer Zweckmäßigkeit geordnet werden soll, sondern um eine zukünftige Gestaltung eines mannigfaltigen Lebens aus der Kraft eines vorausschauenden Zweckes. Das Recht als der Zweckgedanke des Handelns soll nicht eine Mannigfaltigkeit auffinden und entdecken, sondern erfinden und erzeugen. Der Gedanke des Rechts geht auf die Zukunft; das Recht als Gedanke eines Zweckes (der unserm Handeln vorgesetzt ist) ist der Gedanke einer prospektiven, einer vorausblickenden Zweckmäßigkeit. So erkennen wir also, daß Faktum und Handlung, Natur und Menschheit, Naturwissenschaft und Gemeinschaftswissenschaft methodisch von Grund aus unterschieden sind. Wie aber sollte sich gar die Schönheit aus der Methode der Naturwissenschaften „erfahren" lassen! Das Genie erfährt nicht das Schöne, sondern dieses entspringt erst als eine Einzigkeit im Leben des Genies. Es läßt sich also weder die Gemeinschaftswelt noch die Welt der Schönheit, sei es als eine im Gesetz sich darstellende Welt des Faktums, sei es als Welt unter retrospektiver Zweckbetrachtung, begreifen. Damit ist dann der Empirismus in seiner methodischen Unzulänglichkeit erkannt; denn es ist ihm versagt, über dem Mannigfaltigen der Wissenschaftsprinzipien totale Einheit herzustellen; der Empirismus gibt vielmehr die Philosophie an die spezifischen Naturwissenschaften preis und zerstört damit das eigene philosophische Problem.

2. Die Philosophie in der Beschränkung des Voluntarismus.

Die Rechtswissenschaft, die eine Wissenschaft für die Handlungen von Personen sein will, ist somit nicht als eine Erfahrungswissenschaft von dem Tun der Individuen zu erfassen. Wir wählten die Rechtslehre aus dem Gebiete der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften nur als eine unter ihresgleichen aus, weil unser leitender Gedanke sich an ihr gemeinverständlicher darstellen läßt. Darin aber besteht kein Unterschied: das, was richtig (Wirtschaftslehre), was recht (Rechtslehre), was gut (Erziehungslehre) ist, ist als Einsicht nicht von der Methode der Erfahrungswissenschaften zu erhoffen.

Und doch hängt an diesen drei Fragen unser gesamtes Interesse und Sein. Erst in der Sicherheit der Erkenntnis über diese drei Probleme vermag der Mensch die Sicherheit seines Selbst zu begründen. Dieses Selbst in den ureigenen Gesetzen seines Lebens wird nun der Ausgangspunkt aller Bestimmungen der Welt. Was man das Sein, was man Natur nennt, hat einzig seinen Ort in der Vorstellung; Vorstellung aber ist ein Akt des Geistes. So wird die Natur zu einem Geschöpf, zu einer Tat des Menschen. Worin liegt aber dann ihr Wahrheitswert? Zerflattert alsdann nicht alle Sicherheit des Seins in die Unsicherheit des subjektiven Scheins? Dieser Wahrheitswert des Seins wird zurückgewonnen, weil die Tat von Mensch zu Mensch, weil sittliches Handeln ein Mittel der Verbindung und einen Boden des Verkehrs nötig hat. Weil das Handeln von Mensch zu Mensch, weil Sittlichkeit das Gewisse unseres Berufes ist, darum muß rückwärts auch die Natur als Schemel der Sittlichkeit zur Wahrheit wer-

den. Aber sie wird nur eine Wahrheit zweiter Ordnung; die Natur wird zur Erscheinung. Die lichte Wahrheit, der Primat der Wahrheit, der erst rückwärts das Sein der Sinne sichert, ist die Handlung und der Wille. Und auch die Schönheit ist nur vom Willen und der Sittlichkeit aus zu bestimmen; so ist sie denn nichts als die Vollkommenheit des Sittlichen in ihrer Offenbarung als Natürlichkeit. Die totale Einheit, die mit diesem Primat des Willens erreicht werden sollte, ist nur ein Schein. Die Naturwissenschaft beginnt ihr Reich zu erbauen vor allem Gedanken an die Sittlichkeit. Sie bestimmt den Sinn des Seins und der Erscheinung und des Scheins aus der Kraft ihrer Methoden und ihrer Prinzipien. Und auch die Schönheit ist anderes und mehr als eine bloße Steigerung des sittlichen Lebens zum Ideal der Sittlichkeit. So gibt auch hier die Philosophie ihr Problem einer totalen Einheit und damit sich selbst preis; sie beschränkt ihre Methode, die das Willensproblem überspannt, auf die Methode der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften und wird damit unzulänglich, auch die Prinzipien der übrigen spezifischen Wissenschaften zu umfassen. An diesem Fehler mußte das Philosophem z. B. eines Fichte scheitern. Wir nennen diese sich selbst methodisch verengende Philosophie den Voluntarismus.

3. Die Philosophie in der Beschränkung des Ästhetismus.

Soll die Philosophie die höchste Einheit darstellen, in der die Mannigfaltigkeit der Kultur bewältigt wird, muß es sich da nicht um diejenige Betätigung des Geistes handeln, die sowohl die Gegenständlichkeit der Natur wie das Gemeinschaftsleben des Willens in freier Gestaltung für ihre eigenen Absichten sich zu Diensten macht? In solcher Schau des künstlerischen Genius ist weder die Natur ein Höriges der Sittlichkeit, noch die Sittlichkeit eine bloße Fortsetzung der Natur. Könnte also nicht die oberste Einheit, die wir von der Philosophie erwarten, die Kunst in ihrem letzten und höchsten Ausdruck sein, so daß die Einheit des Naturreiches mit dem des Willens als geschaffen unter der Weltenschau des künstlerischen Geistes verstanden wird? Die Sternenwelt ist nicht minder erhaben als das moralische Gesetz in uns; das Wunder des Grashalmes so gut wie die Stimme des Gewissens verkündet ihn, den einen Schöpfer der Welt, der nur in der Harmonie aller Reiche die Güte seines Werkes sieht. So ist denn das All die Tat des Weltgenius; die Welt aber wird aus dieser Einheit des Schaffens zum Kosmos, zu einem Schmuckgebilde ihres Schöpfers. Und alles Ziel des Werdens liegt in der schauenden Ruhe des Weltgenius; der Zweck der Welt ist das Selbstinnewerden der kosmischen Schöpferkraft. Dann aber ist Philosophie nichts anderes als das den Wegen des Weltmysteriums nachtastende Ahnen des Menschengeistes; Philosophie ist kosmische Intuition, Metaphysik. Ihre Methode ist spezifisch beschränkt auf die der Kunstwissenschaften. Philosophie wird Ästhetismus. Unser Auge fällt beim Überblicken der langen Reihe solcher Philosopheme kosmischer Intuition auf das des Spinoza.

Dieser knappe Entwurf möchte uns so viel doch gelehrt haben, daß erstens zwar die Gefahr des Wettstreites zwischen Philosophie und der spezifischen Wissenschaft vermieden worden ist. Die Naturwissenschaft wird nicht darin gestört, vermittels ihrer spezifischen Methode Erfahrung als ein System von Gesetzen nachzuweisen; und wird ihre Methode von anderer Seite auf die Gebiete des Willens und der Handlung nicht nur, sondern sogar auf die des Schönen übertragen, so läßt sie dies ohne eigenes Interesse geschehen. Ebensowenig wird etwa die Jurisprudenz in ihrem Betriebe dadurch gestört, daß Etliche aus dem merkwürdigen Völkchen der Philosophen sich be-

mühen, mit den Begriffsinstrumenten des Juristen die Natur zum Schemel für die heiligen Füße der Gerechtigkeit umzuformeln. Möge der anschmiegsame Philosoph nur zusehen, daß er auf seine Rechnung komme und ein eigenes Problem herausfinde, wenn er die ihm an sich fremde, entliehene spezifische Methode zur Methode für sein Problem einer totalen Einheit über einem totalen Mannigfaltigen überspannt. Zweitens aber müssen wir auch so viel erkennen, daß gegen das Gute, die Konkurrenz mit den spezifischen Wissenschaften vermieden zu haben, etwas Schlimmeres eingetauscht worden ist: Die Philosophie in der Beschränkung auf die spezifische Methode einer Wissenschaftsgruppe wird zur Feindin der übrigen Wissenschaftsgruppen. Der Empirismus wird zum Feinde aller spezifischen Wissenschaften aus dem Problem des Willens und der Handlung; denn er bedroht dies Problem und die spezifische Weise seiner Bearbeitung, dadurch diese Gemeinschaftswissenschaften spezifisch sich konstituiert haben. Der Voluntarismus bedroht die Eigenart und Reinheit naturwissenschaftlicher Arbeit; die in anderem Orte heimische Methode des Willentlichen und Vernunftgemäßen überspannt er auf dies Gebiet des Maßes und der Kausalität und verschleppt in das naive Reich der Natur Kräfte und Absichten. Der Ästhetismus aber macht aus dem Ringen der Menschen nach dem Guten ein Schauspiel für den Gebieter der Welt, und jene unendliche Kette der Kausalität, in der das Naturgeschehen hängt, verkürzt er durch einen Anfang und bedroht sie mit einem Ende.

Die Philosophie muß dem Problem gerecht werden, totale Einheit eines totalen Mannigfaltigen zu schaffen. Dieses Mannigfaltige liegt in den Prinzipien der Einzelwissenschaften für das neue, höchste Problem schon gewissermaßen zugerüstet und geordnet vor; das eigene Leben dieser Prinzipien und deren Methoden muß aller Wissenschaft unantastbar sein; entspringt doch aus diesem Mannigfaltigen, das durch die Besonderung der Wissenschaften gegeben ist, gerade erst die Möglichkeit eines eigenen Problems der Philosophie, eine Einheit über diesem Mannigfaltigen zu schaffen. So kann denn auch auf die oben gezeichnete Weise eine Methode der Philosophie nicht gewonnen werden. Weder bei gleicher Problemstellung im Wettstreit mit einer Einzelwissenschaft dadurch, daß allgemeine und vollendete Einsichten spintisiert und fingiert werden, wo die spezifische Wissenschaft nur auf unendlichen Wegen von Einzelerkenntnis zu Einzelerkenntnis Hypothesen zu sichern sich abmüht; noch durch Überspannung besonderer Methoden einer einzelnen Wissenschaftsgruppe über die anderen, so daß deren Eigenart verkannt und bedroht wird: auf keinem von beiden Wegen gelangen wir zum vorgesteckten Ziele, Philosophie als eine ihrer selbst sichere Wissenschaft zu begründen.

B. Philosophie ist Idealismus.

Was steht uns für unseren Umblick nach eigenem Problem und eigener Methode der Philosophie schon fest? Zunächst das, daß uns ein ursprüngliches Mannigfaltiges, ein Mannigfaltiges in der Empfindung nicht mehr zur Verfügung steht. Wo ursprüngliches Mannigfaltiges (der Empfindung) zum Problem gemacht wird, da handelt es sich um ein besonderes Problem und also auch um eine besondere Methode. Will also die Philosophie das ihr durch die gesamte Geschichte eingeräumte Problem einer totalen Einheit in Angriff nehmen, so steht ihr hierfür nicht ein irgendwie beschaffenes ursprüngliches, „subjektives“ Mannigfaltiges zur Verfügung. Damit ist sie auf ein Mannigfaltiges gleichsam höherer Ordnung verwiesen, auf das einzig noch erspähbare Mannigfaltige, wie es in den Prinzipien der spezifischen Wissenschaften vorliegt.

Achten wir zunächst auf einen Vorteil, der aus dieser Beschränkung folgt. Wo immer eine Einzelwissenschaft auf das Problem einer unbewältigten Vielspältigkeit und Mannigfaltigkeit stößt, sei es im scheinbar einfachen Problem eines fallenden Steines oder im scheinbar verwickelteren Problem der Meeresbrandung, immer wird sich das Problem dem Forscher als ein solches einer unendlichen Vielspältigkeit und Mannigfaltigkeit aufrollen; und solcher Probleme gibt es eine unbegrenzt große Menge, so daß das Mannigfaltige, das dem Prinzip einer Einzelwissenschaft untergeordnet ist, nicht etwa nur ein einfach unendliches Mannigfaltiges ist, sondern ein Unendliches höherer Potenz. Vor solch einer gesteigerten Mannigfaltigkeit der Aufgaben bleibt die Philosophie bewahrt, sofern sie sich in keinerlei Weise unmittelbar auf ein ursprüngliches Mannigfaltiges beziehen kann, wie es in der Empfindung als Problem auftaucht. Denn zwischen diesem und der Philosophie stehen eben die spezifischen Wissenschaften. Für die Philosophie ist also dies Mannigfaltige von gesteigerter Unendlichkeit durch die Einzelwissenschaften schon gleichsam gebändigt, nämlich durch die Prinzipien dieser Wissenschaften, denen sie dies Mannigfaltige unterordnen. Wie ewig unbegrenzt es nun auch möglich ist, daß neue Wissenschaften sich vermöge eines neuen spezifischen Prinzips konstituieren, so handelt es sich für uns heute doch wohl noch um eine endliche Anzahl von besonderen Prinzipien, weil endliche Anzahl von Einzelwissenschaften, eine Anzahl, die, selbstredend ihrem Begriffe nach als unendlich zugestanden, doch nur ein Unendliches von niederer Ordnung ist als jenes unmittelbare Mannigfaltige.

Dieser Vorteil wird aufgehoben durch die eigentümlichen Schwierigkeiten unserer Aufgabe: Einheit über dem Mannigfaltigen aus solchen Prinzipien herzustellen. Wir sagten, daß durch die spezifischen Prinzipien das unmittelbare Mannigfaltige schon in gewissem Maße gebändigt sei; aber nur durch die größere innere Festigkeit, durch eine gewisse Starrheit dieser Prinzipien. An dieser Starrheit soll nun die Philosophie ihre Arbeit verrichten. Und weiter: Zwar auch die spezifischen Wissenschaften schaffen Einheit über einem Mannigfaltigen, und es ist einleuchtend, wie diese Einheit sich vollzieht: das besondere Prinzip z. B. das der Bewegung setzt sich durch in einem Mannigfaltigen und wird dessen Grundgestalt; als Bewegung ist das Mannigfaltige einheitlich geworden. In diesem festen und spezifischen Sinne eines Prinzips, z. B. der Bewegung, wird der Begriff der Einheit ein sicherer und klarer Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Arbeit. Für uns aber handelt es sich um totale Einheit, also um einen Begriff der Einheit in schlechthin allgemeiner Bedeutung, die also allen besonderen Einheiten zum Grunde liegt; muß sie aber dann nicht wegen ihrer Allgemeinheit alle Sicherheit und Klarheit des Spezifischen eingebüßt haben?

Um aus dieser Schwierigkeit herauszukommen, knüpfen wir an unsere Erörterungen über den Sinn von „Problem und Lösung“ an. Wir sagten dort: Einheit ist der Charakter der Lösung jeglichen Problems; das, was sich als Lösung gibt, muß Einheit heißen. Lösung aber konnten wir Urhebung nennen; denn alle Einheit, d. h. innere Bezogenheit des Mannigfaltigen muß ganz innerhalb der Grenzen der Erkenntnis, weil innerhalb der Grenzen der Frage erwirkt werden. Einheit bedeutet somit Geistigkeit, Erkenntnishaftigkeit. Was wir Einheit nannten, ist der Vollzug der Erkenntnis gemäß ihrer eigenen Gesetzlichkeit, der Vollzug an einem Stoffe (dem Mannigfaltigen), der in jeglicher Hinsicht innerhalb des Bereiches dieser Gesetzlichkeit steht, weil es sich nicht um ein absolutes Mannigfaltiges, d. h. um eine absolute Fraglichkeit, sondern nur um eine relative Vielspältigkeit handelt. Was als Inhalt der Erkenntnis soll gelesen werden, muß in den

Schriftzügen und der Sprache der Erkenntnis geschrieben sein. Mannigfaltiges ist nichts als mögliche Einheit, Einheit in statu nascendi und am Ende nichts als Einheit, das heißt uns jetzt: restlos bedingt und auferbaut aus Gesetzlichkeiten der Erkenntnis. Das Mannigfaltige ist eine Mannigfaltigkeit von Elementen der Erkenntnis; seine Einheit wird also gleichfalls aus der Erkenntnis als seinem Ursprunge zur Urhebung gebracht werden können. Somit wird alles Mannigfaltige und alle Einheit von der Idee möglicher Erkenntnis umgrenzt. Einheit in allgemeiner Bedeutung ist Erkenntnis im Sinne der Urhebung aus dem eigenen Ursprunge. Einheit, Erkenntnis ist nicht als ein Vollzogenes zu denken; die Grenzbegriffe der absoluten Fraglichkeit und der absoluten Fraglosigkeit widersprechen diesem Gedanken. Einheit, Erkenntnis in allgemeinster Bedeutung ist Idee eines unendlichen Vollzuges der Einheit, der Erkenntnis, der Urhebung aus dem immanenten Ursprunge. Sucht also die Philosophie in diesem Sinne totale Einheit durchzuführen, unter Leitung dieser allgemeinsten Begriffe der Einheit, so ist sie Idealismus.

C. Philosophie ist kritischer Idealismus.

Bestimmen wir unsere Philosophie aus der Natur des allgemeinsten Sinnes der Einheit als Idealismus, so glauben wir gewiß nicht, durch das, was wir im letzten Absatze darüber gesagt haben, schon aus der beregten Schwierigkeit herausgekommen zu sein; es fehlt noch viel, ehe wir unseren Begriff einer „totalen Einheit" so weit deutlich gemacht haben, daß wir mit ihm als Prinzip den Aufbau der Philosophie beginnen können, wo wir doch alle Sicherheit und Klarheit des Spezifischen haben fahren lassen müssen. Auch ist noch vollkommen unklar, wie weitgehende Änderungen an den spezifischen Prinzipien und an dem Charakter der durch sie bedingten Gegenständlichkeit uns zugestanden werden kann. Soll aber über ihnen als dem Mannigfaltigen die Philosophie die letztmögliche Einheit schaffen, so muß ihr doch ein gewisses Recht der Anteilnahme und Änderung an diesen Prinzipien auch zustehen. Wir werden einer Antwort auf diese Fragen näher kommen, wenn wir nachforschen, ob nicht die spezifischen Wissenschaften aus eigenem Bedürfnisse die Philosophie herbeirufen. Wie, wenn die spezifischen Wissenschaften um ihrer selbst willen, um also ihr eigenes Problem erfüllen zu können, der Philosophie bedürfen?

Reden wir von der „Naturwissenschaft", so fassen wir einen großen Umkreis einzelner Wissenschaften zusammen. Physik, Chemie, Geologie, Astronomie, Biologie usw. werden unter diesem Begriff vereinigt, denn alle beanspruchen, im Grunde einem Problem zu dienen: das Mannigfaltige im Orte der Empfindung zur Einheit der Natur zu gestalten, oder anders ausgedrückt: das Mannigfaltige, das den Problemsinn des Daseins hat, als Erkenntnis zu bewältigen im Einheitsblick der Erfahrung. Das Mannigfaltige, das wir mit dem Namen „Eisen" belegen, wird von der Physik zum Gegenstand der Forschung gemacht, um es gemäß dem Begriffe des spezifischen Gewichtes, der Ausdehnung, der Wärmeleitung, der spezifischen Wärme, der Festigkeit, der Reibung, der elektrischen Leitung usw. in aller Unendlichkeit durchgängig zu bestimmen, als wäre der Physik aufgegeben, dies unendliche Mannigfaltige, das wir mit dem Namen „Eisen" belegen, ganz allein in ihren Grenzen zur Erkenntnis zu erheben. In aller Unbeschränktheit liegt aber dasselbe Mannigfaltige unter dem Merkworte Eisen als ein unendliches Problem vor der Arbeit der spezifischen Wissenschaft der Chemie; wie groß ist sein Molekular- und Atomgewicht? wie verhält es sich zu Sauerstoff, wie zu Schwefel usw. in aller Unendlichkeit? Und ganz das-

selbe gilt für alle übrigen spezifischen Wissenschaften; z. B. die Biologie untersucht es nach seiner Bedeutung für den Aufbau des Blutes oder Zellsaftes usw. Ist nun das Stück Eisen ein Mosaik aus den spezifisch getrennten Bestimmungen der Physik, der Chemie, der Geologie, der Biologie usw.? Ist nicht vielmehr dies Stück Eisen ein Eines und ein Ganzes, dies ganz einzeln Einzelne, das in dem Ganzen der Natur seinen Halt hat, weil die unendliche Gesamtheit aller Naturvorgänge zu seiner Gestaltung so zusammengewirkt hat, daß es zu diesem ganz einzeln bestimmten Stück Eisen geworden, und nun umgekehrt auch der Gedanke ein möglicher und sogar notwendiger ist, aus diesem bestimmten einzelnen Stücke Eisen rückwärts die gesamte Natur zu rekonstruieren? Die spezifischen Wissenschaften suchen diesem Gedanken zu entsprechen, indem sie ihre Aufgabe solchem Problem gegenüber, das den Sinn und Anspruch des Einzelnen geltend macht, durch eine Art Übereinander der Naturwissenschaften zu erfüllen trachten. Die Chemie macht alle Einsichten der Physik sich zu Hilfsmitteln für ihre eigene Arbeit, die Biologie benutzt Physik und Chemie als Hilfsmittel innerhalb ihrer spezifischen Methode usw. Ist es da nicht das gewaltige Problem, ob denn wirklich dies einzelne Stück Eisen überhaupt methodisch von spezifischen Wissenschaften zu bewältigen ist, da es den straff geschlossenen Sinn des Einzelnen hat, an dem keine Nähte ersichtlich sind, die spezifische Bestandstücke verbänden? Und ist es nicht ein ebenso gewaltiges Problem (da es im Grunde mit jenem eines und dasselbe ist), ob denn überhaupt die spezifischen Wissenschaften einander zu Hilfswissenschaften werden können? Wie nun, wenn sich in der Geschichte der spezifischen Wissenschaften Tendenzen aufzeigen lassen, die Sonderung von allen übrigen um der eigenen Existenz willen so scharf zu betonen, daß es mindestens fraglich ist, ob ein solches Ver-

hältnis der Fähigkeit zur wechselweisen Hilfe angenommen werden kann; man denke nur etwa an den Kampf des Vitalismus und Mechanismus. Ist also die Fähigkeit der spezifischen Wissenschaften, einander im Dienste ihrer spezifisch verschiedenen Probleme zu helfen, etwas, das sich von selbst notwendig einstellt und also in aller Geschichte der Wissenschaften unbedroht ist? Wo lägen die Bedingungen, die uns zu einer Bejahung berechtigten? Wie, wenn es im Bereiche der spezifischen Wissenschaften und aus ihren Gerechtsamen heraus gar nicht zu entscheiden wäre? Und wie sollte ein Problem so allgemeiner Natur entscheidbar sein, da außerhalb der Grenzen des spezifischen Prinzips und außerhalb des Eigenwertes spezifischer Methode jegliche Zuständigkeit der Einzelwissenschaft aufhört, während dies Problem der Hilfsmöglichkeit, von dessen Entscheidung auch das Problem des einzelnen Naturgegenstandes abhängt, einen Richter verlangt, der den spezifischen Schranken enthoben, aus dem freien Blick über das Ganze der spezifischen Wissenschaften zum Urteile gelangen kann? Hinzu kommt, daß die Physik für ihre Arbeit die Mathematik schlechtweg als ihre Hilfswissenschaft voraussetzt, obwohl diese ihrer Kompetenz gänzlich entzogen ist; ist die Mathematik die unentbehrliche Hilfswissenschaft der Physik, so auch für alle diejenigen Einzelwissenschaften, die sich der physikalischen Einsichten bedienen müssen. Nun ist man aber doch gewohnt, Mathematik und Physik scharf zu trennen; dort der hervorragendste Vertreter spekulativer Wissenschaft, hier ein bestes Beispiel experimenteller Wissenschaft. Möchte im Angesichte solcher Tatsachen die Frage müßig erscheinen: Wie ist die Einheit der spezifischen Wissenschaften möglich, die von dem Einzelnen des Naturgegenstandes gefordert ist?

Einleitend glaubten wir in der Spezifikation der Naturwissenschaften den Grundcharakter ihrer prinzipiellen und

methodischen Sicherheit im Gegensatze zum Vagantentume der Philosophie erkennen zu können. Jetzt müssen wir in ihr vielmehr die Gefahr der Schranke sehen, die die Einzelwissenschaften voneinander reißt, wo doch das Problem des Naturgegenstandes sie lückenlos aufeinander beziehbar verlangt. Das, was man „das Einzelne" nennt, ist eine unendlich bestimmte Ganzheit und als solche das Problem der Naturwissenschaften; um diesem gerecht werden zu können, bedarf jede der Hilfsbereitschaft der andern, wie auch umgekehrt sie in den Dienst jeder anderen muß treten können. Das alles aber ist in Frage gestellt, da spezifische Wissenschaften aneinander keine Forderungen stellen können, noch aus sich selbst dem Bedürfnisse anderer sich anpassen. Denn ihr Prinzip hält sie methodisch fest innerhalb der Grenzen, ja, vielleicht darf man jetzt sagen: innerhalb der Schranken ihrer Spezifikation.

Diese Gefahr der Schranke wird beseitigt, wenn es möglich ist, daß irgendeine Stelle diesem unumgänglichen Bedürfnisse das Gewicht rechtlicher Forderungen geben kann. Sie müßte die Forderungen erheben und vertreten, die aus dem Bedürfnisse der spezifischen Wissenschaften zu stellen sind, Forderungen, die die Bedingungen dafür sind, daß spezifische Wissenschaften für das Problem des Naturgegenstandes überhaupt mögliche Wissenschaften sind. Für diese kritische, für diese richterliche Aufgabe nehmen wir die Philosophie in Anspruch. Sie wird damit selbst zu einer Wissenschaft von unbestreitbarer Bedeutung. Als Kritik ist sie der Sachwalter darüber, daß Gesetze erfüllt, ja, überhaupt erst erfüllbar werden; Gesetze, die sie zwar nicht für sich selbst und aus sich selbst gibt, die aber diejenigen Gebiete beherrschen müssen, die nur spezifische Interessen vertreten, obwohl sie allein in wirksamer Interessengemeinschaft, in der Hilfsfähigkeit aller für alle einen Sinn haben.

Um den Gedanken, den wir hier durchführen wollen, genau zu erfassen, muß sorgsam der scharfe Unterschied zwischen einem unumgänglichen „Bedürfnis" und einer rechtlichen „Forderung" beachtet werden. Ein Bedürfnis ist der bloße Ausdruck eines Mangels, also eines Negativen; in Hinsicht des Gegenstandes der Befriedigung und der Mittel, zu ihm zu gelangen, ist das Bedürfnis blind. In der Forderung ist das Bedürfnis zum Bewußtsein beider, des Gegenstandes und der Mittel zu seiner Erlangung gekommen. Das Bedürfnis steht unter dem Eindruck einer Schranke; es reicht also nicht hin auf das andere jenseits der Schranke, auf die Befriedigung. Die Forderung steht unter dem Eindruck einer Grenze, der Grenze zwischen Bedürfnis und Befriedigung, die nicht aufgehoben ist, über die aber ein gemeinsames Gesetz sich erstreckt, so daß der Eine eine Befugnis hat, die weiter reicht als die Grenzen seines spezifischen Gebietes, damit er einen Andern zur Erfüllung von Leistungen bestimmen kann. Forderung des einen über seine zum andern spezifischen Grenzen sind also nur zu stellen und durchzusetzen durch ein beide umspannendes Gesetz.

D. Die Logik des kritischen Idealismus.

Hieraus bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie im Dienste der spezifischen Naturwissenschaften. Was diese als „Gegenstand" setzen, ist eine Ganzheit und Einheit; die Spezifikation der Prinzipien bewirkt, daß alle Arbeit innerhalb derselben den Charakter einer Abstraktion, eines bloß Gedachten und Subjektiven annimmt, der gegenüber der Gegenstand wie ein jenseits Stehendes, ein Sein und Objektives erscheint. So muß die Schranke der spezifischen Arbeit den „Gegenstand" wie einen Fremdkörper erscheinen lassen, an dem die Wissenschaften sich versuchen. Nun wissen wir aus un-

seren früheren Entwickelungen, daß diese Transzendenz, dieses beständige Jenseitstehen des „Gegenstandes" nicht in absolutem Sinne verstanden werden kann; denn alle unbewältigte Mannigfaltigkeit ist eine solche von — Einheiten, nur innerhalb anderer spezifischer Bezirke, auf die eben das spezifische Prinzip, von dem aus dies Mannigfaltige als ein solches erscheint, nicht zulangt; in ihnen liegt also die Fremdheit des Gegenstandes gegenüber aller einzelnen Arbeit der Wissenschaft, der letzte Grund der Transzendenz, der Gegenüberstellung von Denken und Sein, von Subjektiv und Objektiv.

Diese Fremdheit muß von der Philosophie in ihrem konstitutiven Begriffe überwunden werden; er muß ein Begriff sein, der das Denken und das Sein vor der Gefahr der Schranke bewahrt, wie sie deutlicher wird im Gegensatz des Subjektiven und Objektiven. Die Philosophie muß das, was den spezifischen Wissenschaften unumgängliches Bedürfnis ist, zur Forderung erheben; muß die Schranke von (spezifischem) Denken und (allgemeinem) Sein zur Grenze verwandeln. So setzt sie denn über Denken und Sein die Idee der Erkenntnis und definiert diese Idee der Erkenntnis als Forderung eines totalen und einheitlichen Bezuges von Denken und Sein. Das Sein ist zu fordern als totales und einheitliches Problem des Denkens, das Denken als totale und einheitliche Lösung des Seins. Bei diesen Formulierungen müssen wir beständig vor Augen haben, daß die Philosophie mit diesem Begriff und dieser Forderung keinen Anspruch aus sich und für sich gegenüber den spezifischen Wissenschaften erhebt, sondern rein im Dienste der nur in spezifischen Prinzipien sich konstituierenden Wissenschaften steht, damit diese selbst möglich werden, und das heißt: damit am Problemorte der Empfindung ein unmittelbarer Bezug von Denken und Sein möglich werde.

Wir haben bislang nur an herausgegriffenen Beispielen

gezeigt, daß spezifische Wissenschaften diese kritische Instanz über sich aus ihrem selbeigenen Bedürfnis nötig haben. Es soll nunmehr unsere Aufgabe sein, in systematischer Vollständigkeit den einzelnen Richtungen nachzugehen, in denen die spezifischen Wissenschaften durch die Philosophie vermöge der ihr eigentümlichen Idee der Erkenntnis, die wir als Forderung eines totalen und einheitlichen Bezuges von Denken und Sein verstanden, vor der Gefahr einer Schranke bewahrt werden. Eine solche systematische Darstellung ist in dieser Einleitung nur für denjenigen Wissenschaftskreis zu geben, der der Ethik vorausliegt, also für die Naturwissenschaften. Erst bei der Inangriffnahme der Ethik selbst wird zu erwarten sein, daß die Gefahr der Schranken auch bezüglich der Gemeinschaftswissenschaften ihre systematische Darstellung erfahre.

Das schlechthin erste Bedürfnis, wenn Empfindung zum Problem einer wissenschaftlichen Bearbeitung soll gemacht werden können, ist das, daß unter gleichen Bedingungen gleiches erfolge. Diese stillschweigende, naive Voraussetzung liegt dem allerersten Schritte jeglicher wissenschaftlichen Betätigung zum Grunde. Wir können dies auch so ausdrücken, daß Gesetzfähigkeit der Probleme der Naturwissenschaften schlechtweg anzunehmen sei. Diese besagt, daß ohne einen Bezug von Denken und Sein Wissenschaft unmöglich ist; und zwar ist dieser Bezug nicht so gedacht, daß er hier, dort aber nicht gilt, jetzt zwar, ein andermal aber nicht, sondern total und einheitlich. Wo also eine Wissenschaft sich eines Problems der Empfindung bemächtigt, da setzt sie, daß das, was sie im allgemeinen Begriff „Gegenstand", „Sein" nennt, niemals und nirgends undenkbar werde, und ebenso umgekehrt: daß ihr Denken niemals und nirgends, wenn es prinzipiell zulänglich begründet und abgeleitet ist, den Anforderungen des Seins widersprechend geworden ist. So nimmt

also jede Wissenschaft für ihre eigene Möglichkeit an, daß ein totaler und einheitlicher Bezug von Denken und Sein gegeben ist.

Diese naive Voraussetzung wird als solche in dem Augenblicke der Wissenschaft bewußt, in dem ihr das Bewußtsein lebendig wird, daß ihr Prinzip sie in den Grenzen einer Besonderheit, einer Spezifikation befangen hält. Sie bedarf der anderen Wissenschaften, die in gleicher Lage sind, als Hilfswissenschaften, um ihr eigenes Problem durchzuführen, d. h. einen totalen und einheitlichen Bezug von Denken und Sein herzustellen. Wie kann sie ihre Voraussetzung rechtfertigen, da sie keinerlei Gerechtsame auf Prinzip und Methode der angrenzenden Wissenschaften ausüben kann? So kann sie ihre naive Voraussetzung jetzt nur noch als unumgängliches Bedürfnis formulieren. Wie aber sollte sie es befriedigen und durchsetzen?

Wir erkennen unschwer, daß dies Bedürfnis sich nach vier Richtungen geltend macht. Totaler und einheitlicher Bezug von Denken und Sein war die Voraussetzung. Hiernach wird 1. ein totaler Bezug des Seins auf das Denken, 2. ein totaler Bezug des Denkens auf das Sein, ferner 3. ein einheitlicher Bezug des Seins auf das Denken und 4. ein einheitlicher Bezug des Denkens auf das Sein vorausgesetzt werden können. Dies setzen wir als eine rein logische Analyse hin, die zunächst bloß logisch möglich ist, bei der wir noch unausgemacht sein lassen, ob sich hernach dabei auch etwas Rechtes werde denken lassen.

Die Philosophie formuliert den totalen und einheitlichen Bezug von Denken und Sein als Erkenntnis. Dieser Begriff ist den spezifischen Wissenschaften versagt, ist in ihnen nicht heimisch; denn das Sein steht jedem spezifischen Denken als hinausragender Fremdstoff gegenüber; jedes spezifische Denken genügt nicht dem allgemeinen

Gegenstandscharakter des Seins; das heißt: der totale und einheitliche Bezug von Denken und Sein ist für keine spezifische Wissenschaft ein Faktum; aber er ist ihr Bedürfnis. Im Begriffe der Erkenntnis ist dieser Bezug ideell, als eine Forderung vollzogen. Erkenntnis ist nicht bloßes Denken, sondern Denken des Seins; ist nicht bloßes Sein, sondern gedachtes Sein. Somit ist die Idee der Erkenntnis eine Forderung, die Forderung, daß das Denken (der spezifischen Wissenschaften) zum Denken des Seins werde; daß das Sein eingehe in das (spezifische) Denken. Unter welchen Bedingungen muß dies geschehen? Welche Bedingungen sind vom Denken und vom Sein zu erfüllen, daß diese Forderung erfüllt werde? Zur Beantwortung werden uns die eben bloß logisch gewonnenen vier Beziehungen leiten.

1. Forderung eines totalen Bezuges des Seins auf das Denken als Forderung einer totalen Begründung des Denkens.

Sprechen wir diese Forderung einmal in folgenden Worten aus: Wir gehen von unserem prinzipiellen Gedanken aus, daß der Begriff des Seins oder des Gegenstandes nur Sinn hat in der Beziehung auf das Denken der Wissenschaft. Außerhalb dieses Denkens der Wissenschaft ist der Begriff des Seins ein Unbegriff, ein Hexentanzplatz metaphysischer Spekulationen; an der Grenze dieses Denkens der Wissenschaft, die von der Methodologie der Frage „Was ist das?“ gezogen wird, ist das Sein der allgemeine Ausdruck für das Problem des (wissenschaftlichen) Denkens. Im unendlichen Arbeitswege des wissenschaftlichen Denkens ist nun eine doppelte Richtung erkennbar, je nachdem wir in der Frage „Was ist das?“ das Interesse auf das „Was?“ oder das „das“ verlegen; wir wollen sagen: je nachdem es sich mehr darum handelt, tiefer und tiefer aus dem Fond des Denkens heraus

die allgemeinen Mittel der Gegenstandsbestimmung zu ergründen, oder aber den Charakter des Gegenstandes, daß er das Einzelne sei, immer genauer zu bestimmen. Die erstere Angelegenheit ist also rückwärts in das Denken zurück gerichtet. Es handelt sich bei ihr um die Frage: Wenn das Denken alle Sachlichkeit im Problem des Seins aus den Mitteln des Denkens selbst zu gewinnen hat, wenn es keinerlei Möglichkeit gibt, daß in das Denken Weisheit von irgendwoher außerhalb zufließt (wenn dieser Begriff des „Außerhalb" überhaupt irgendeinen eigenen Sinn hätte), wo liegt dann die Gewähr dafür, daß die Mittel der Gegenstandsbestimmung, die das Denken erdenkt, aus seinem eigenen Fond ergründet, denjenigen Halt gewähren, auf dem die Welt des Seins werde stehen können? Wir können jetzt schon deutlicher diese Frage so ausdrücken: Was immer das Denken über das Sein ausmacht, hängt letzten Endes in seiner Sicherheit ab von der Sicherheit, von der Rechtfertigung der Prinzipien des wissenschaftlichen Denkens. Aus ihrer Sicherheit erst ergibt sich die Sicherheit aller auf das Einzelne gehenden abgeleiteten Bestimmungen.

Nehmen wir ein Beispiel, das klassische Beispiel. Euklid baute jenes wunderbare Gebäude der Geometrie auf, durch die für das Problem des Seins die Sachlichkeit der Raumbestimmtheit gewonnen wurde. Dies Gebäude ruht auf einer Anzahl von Pfeilern, die wir als die euklidischen Axiome kennen. Diese Axiome machen also von allen übrigen Einsichten dieser Geometrie eine merkwürdige Ausnahme: auf sie stützt sich letzten Endes alle Sachlichkeit, die dem Sein, der Gegenständlichkeit zuwächst. Sie haben keinen Beweis, sie sollen durch sich selbst sicher sein; sie sind Prinzipien, sind ein Erstes. Sie sind die letzten Antworten darauf, wenn man bei irgendeinem Satze fragt: „Wie ist das Behauptete möglich?" Die Prinzipien sind also die letzten Antworten auf

die Fragen nach den Bedingungen dafür, daß dieser oder jener Satz möglich und sicher sei. Darf nun aber diese Frage nach der Sicherheit des Grundes, auf dem das Denken die Sachlichkeit des Seins errichten muß, irgendwo abbrechen, irgendwo ihre — Schranke erfahren? Was ist es denn, das die Sicherheit der Prinzipien gewährt? Was ist es denn, das uns berechtigt, bei irgendeinem Satze aufhören zu dürfen, wenn man Rechenschaft über die Sicherheit der Begründung des Seins im Denken fordert? Ist das Wort „Prinzip" nicht viel mehr ein Ausdruck des Notstandes, als daß es ein Ruhmestitel und eine Quelle der Sicherheit wäre? „Prinzip" bedeutet also nur aus dem Grunde einen Anfang, weil es ein Ende der Sicherung des Seins durch das Denken ist. So fordert denn der Begriff des Seins um seiner Sicherheit, seiner Sachlichkeit willen, daß es keinen Anfang seiner Begründung gebe; denn ein Anfang ist nur ein Notstand, ist der Ausdruck dafür, daß das Sein in seinem Halt bedroht ist, daß es ein Ende genommen habe mit der Begründung und Sicherung.

Darf man nun sagen, daß man sich über diese Nöte beruhigen könne damit, daß sich die Prinzipien „in der Erfahrung" ja bewährt haben? Dieser Trost versagt. Denn: könnte man sich dabei beruhigen, so wäre aller Ernst um die Rückführung wissenschaftlichen Denkens auf einfachere und tiefere Einsichten nichts als ein Sport wissenschaftlichen Ehrgeizes, weil die „Bewahrheitung an der Erfahrung" jedem Satze der Wissenschaft zustehen muß und also keiner der Herleitung aus Früherem und schließlich aus den Prinzipien bedürfte. So ist es aber nicht. Sondern dieses Rückwärtsgehen vom Satz zum Voraus-Satz und weiter zu dessen Voraussetzung bis hin zu den Prinzipien ist das Suchen einer Sicherheit, die viel mehr im Dienste der „Erfahrung" steht, als daß die „Erfahrung" ihm diene. „Erfahrung" nennt man doch denjenigen

Stand der Erkenntnis, der in seiner Geltung über das „bloß Jetzt und Hier" nicht hinausragt. Was wir suchen, ist aber gerade das Geltungsgegenteil, der Anspruch des „Immer- und Überall-Gültigen". „An der Erfahrung" also läßt sich nichts von dem, was wir suchen, läßt sich die Begründung des Seins durch den Allgemeinwert der Prinzipien nicht bewahrheiten. Nicht die „Erfahrung" bewahrheitet die Prinzipien, sondern umgekehrt, die Prinzipien werden gesucht, um dem „Erfahren" Wahrheit zu sichern. Und doch ist die Bewahrheitung der Prinzipien durch die Hinsicht auf Erfahrung kein leerer Begriff; aber die Prinzipien haben sich nicht an der „Erfahrung", sondern vor der Einheit der Erfahrung zu bewahrheiten. Die Prinzipien, wie alles, was das Denken aus seinem Fond um des Gegenstandes willen ergründet, haben sich vor der „Einheit der Erfahrung" zu rechtfertigen. Wo ist denn diese Einheit der Erfahrung? Ist sie ein Geschenk der Empfindung, ein Hineingeschenktes von einem transzendenten Etwas in das Suchen und Tasten unseres Denkens nach dem, was „Wahrheit" ist? Ist nicht die Einheit der Erfahrung etwas, das immerdar aller Einzelarbeit des Denkens und allem Einzelwert des Gegenstandes vorausbesteht als eine höchste Forderung des Denkens und des Gegenstandes? Ist also „Einheit der Erfahrung" nicht vielmehr nur eine bestimmte Einkleidung dessen, was wir die Idee der Erkenntnis genannt haben? Einheit der Erfahrung gibt es nirgends, sondern sie wird gefordert, um der Möglichkeit des Seins und des Denkens willen. Die Einheit der Erfahrung ist also gar kein tatsächlich Primäres und Selbstgegebenes, ist innerhalb keiner einzelnen spezifischen Wissenschaft heimisch, sondern greift über alle hinüber als ein sie alle umspannendes Gesetz, das heißt als eine Forderung; Einheit der Erfahrung ist also eine Idee, die in der Philosophie heimisch, von ihr zu

verantworten und zu vertreten ist im Dienste und aus dem Bedürfnisse der spezifischen Wissenschaften. Von ihr können wir hier noch nicht reden; es wird aber geschehen, wenn wir von der Einheit des Bezuges des Denkens auf das Sein handeln werden.

Das muß also klar geworden sein: Es ist wahrhaftig etwas um die Bewahrheitung, um die Rechtfertigung vor der Forderung der Einheit der Erfahrung. Aber etwas anderes ist es, um das es sich jetzt für uns handelt. Wir werden uns zwar vor der Forderung der Einheit der Erfahrung zu rechtfertigen haben, aber es fragt sich uns zunächst doch wohl, womit wir uns vor ihr rechtfertigen sollen. Die „Bewahrheitung" und „Rechtfertigung" setzt schon den Bestand wissenschaftlicher Einsichten, ein Inventar von Sätzen voraus, die aus der Arbeit des wissenschaftlichen Denkens entsprungen sind. Für dieses „Entspringen" des einzelnen Satzes erst suchen wir eine Sicherheit; um das Zusammenstehen aller in der „Einheit der Erfahrung" handelt es sich für uns noch nicht. Dieses „Entspringen" hat uns nicht den sogenannt psychologischen Sinn einer Intuition, sondern den logischen Sinn, daß der Zusammenhang eines Satzes mit seiner Voraussetzung durch das Denken hergestellt ist. Diese Voraussetzung ist somit der logische Ursprung jenes Satzes. Erst durch diesen Bezug des einzelnen Satzes auf seinen Voraus-Satz, auf seinen Ursprung ist er selbst gesichert; außerhalb dieses Ursprungszusammenhanges steht er im unverbindlichen Charakter einer psychischen Zufallsverknüpfung, im Charakter der Intuition. Daß also nachgewiesen ist, ein Satz sei seiner Voraussetzung entsprungen, das allein bedingt seinen Geltungswert als eines allgemeingültigen und notwendigen. Je weiter ein Satz in dieser Rücksicht auf den Ursprung zurückgeht, auf um so breiterem Fundamente steht er und darum auch das Sein, der Gegenstand, der in diesen Sätzen aus dem bloßen *X* des Problems zum

Inhalt der Wissenschaft, zum Etwas wird. So wird also bei der Endlichkeit aller menschlichen Arbeit dieser Rückgang auf die Voraussetzung bei einem Ersten anlangen. Dieses Erste definiert die Wissenschaft nun als ihr Prinzip oder Axiom. Damit hört die Sicherung durch die Begründung auf einen tieferen Ursprung auf; es wird für dieses Erste eine Sicherheit postuliert, die in der Geschichte der Wissenschaften in verschiedener Weise ausgedrückt worden ist. Das a priori drückt zunächst nur den bloßen Tatbestand des „Ersten", Anfänglichen aus, wie es schon im Worte „Prinzip" enthalten ist. Zugleich aber wird das a priori zum ausgezeichneten Geltungsanspruch, wie es dem Prinzipe zukommt gegenüber den aus ihm abgeleiteten Sätzen. Dieser Geltungsanspruch verlangt seine Rechtfertigung.

In allen Wendungen, die die Wissenschaft bis zu Kant dafür gebraucht, offenbart sich die Gefahr der Schranke, vor die das Denken in seiner Begründung des Gegenstandes gerät. Für Aristoteles liegt die Rechtfertigung darin, daß das Prinzip „der Natur" näher steht, als es die besonderen Sätze tun; die *ἀρχή* ist das *πρότερον τῇ φύσει*. So wird die letzte Rechtfertigung des wissenschaftlichen Denkens in dem transzendenten Sein gesucht, das jenseits der Empfindung steht; es erhebt sich die Schranke des metaphysischen Seins, das hier als Rechtfertigung des Denkens behauptet wird, ohne daß einleuchtend zu machen wäre, wie das eine zum andern komme. In anderen Wendungen zeigt sich dieselbe metaphysische Beschränkung des Denkens, z. B. im Ausdruck des „natürlichen Lichts" (lumière naturelle), hier mit dem religiösen Unterton vermengt, der aus der Sphäre des Christentums in die Angelegenheiten der Wissenschaft eindringt. Zugleich wird andererseits doch die Rechtfertigung näher zum Individuum versucht; was in einer Hinsicht eine „ewige Wahrheit", weil ein „natürliches Licht" ist, wird in der andern Hinsicht eine ein- oder angeborene Idee. So handelt es sich zwar nicht mehr um die Rechtfertigung des Denkens, als vielmehr um die Rechtfertigung des denkenden Subjekts. Und mit dieser psychologischen Verschränkung des Denkens ist die Bahn freigegeben für alle die greulichen Hirngespinste, durch die man das Denken viel mehr von seinem Sein abscheucht, als daß man es rechtfertigte und stärkte: Ist der Quell aller Denkbestimmungen, sind die Prinzipien angeboren, so ist eben alles gedachte Sein nur Erscheinung; vom „wahren" Sein hält uns die Schranke des „Angeborenen" ab, die eine Welt der Erfahrung allenfalls möglich sein läßt, aber die Natur bleibt dem Denken verschlossen; auf die Dinge reicht das Denken nicht zu, sie sind daher „Dinge an sich". Es bedarf nur einer geringen Nuancierung des „Angeborenen", um zu der Weisheit Humes zu gelangen, daß die Grundlagen des wissenschaftlichen Denkens „Gewohnheiten" (customs) seien. Kants Bedeutung liegt am tiefsten darin begründet, daß er die Rechtfertigung des Denkens frei von aller Metaphysik und Psychologie suchte. Prinzipien der Wissenschaften sind die Bedingungen dafür, daß Erfahrung möglich werde; Erfahrung heißt „die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung". Das bedeutet es ihm, wenn er das a priori das Transzendentale nennt. Geometrische Erfahrung ist nur möglich unter der Bedingung der Prinzipien der Geometrie. Damit entfällt alle Rechtfertigung durch die „Gewohnheit" oder durch das „Angeboren"; denn nicht die Erfahrung ist Bedingung dafür, daß es geometrische Prinzipien gibt, sondern die geometrischen Prinzipien bedingen es, daß Erfahrung entstehe. Wie bedeutsam dieser Begriff des Transzendentalen nun auch dafür ist, das Denken gegen alle seine transzendenten Schranken zu schützen, so ist er doch nicht durchschlagend für das Bedenken, das uns an dieser Stelle belastet. Nehmen wir

irgendeinen Satz der Mechanik, etwa das Gesetz über die Gleichheit des Kraft- und Lastmomentes am Hebel, oder den Fermatschen Satz der Strahlungslehre, daß ein Strahl von einem Punkte zum andern auf kürzestem Wege geht —, ist nicht auch hier in diesen nicht schlechthin prinzipiellen Sätzen je eine Bedingung dafür ausgesprochen, daß Erfahrung möglich werde? Der Fermatsche Satz bedingt in innigster, durchgreifender Weise die Natur in ihrer Bestimmtheit als diese unsere Eine Natur; ebenso das Hebelgesetz. Ist das letztere (um einer Diskussion über das erstere aus dem Wege zu gehen) oder irgendein anderes Gesetz, etwa das Mariottesche, ein Prinzip und Axiom in der Strenge eines gedanklich Letzten, wie wir es etwa im Satze $a + b = b + a$ aussprechen? Gleichwohl dienen sie dazu, den Gegenstand der Erfahrung aufzubauen, sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung. Nach unseren früheren Erörterungen ist „Erfahrung" gleich „Gegenstand" und dieser das allgemeine Problem, das auf das Denken angewiesen ist zu seiner Bewältigung; so ist denn das Denken in jeglicher seiner Setzungen, in jedem wie immer speziellen Satze Bedingung dafür, daß das Problem des Gegenstandes zur Sachlichkeit des Gegenstandes gelange. Diese schlechthin allgemeine Formulierung dessen, was wir den Idealismus nannten, ist der Sinn des Kantischen Begriffs „transzendental". Innerhalb dieses allgemeinen Gebietes aber bedrückt uns diese Tatsache: daß es äußerste Grenzposten des Denkens gibt, die für die Angriffe der Frage einen ungedeckten Rücken haben. Innerhalb der Ableitung der Sätze und ihrer Voraussetzungen herrscht strenge Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit; aber der Grenzstand des Prinzipes schlägt leider um in stumme Zufälligkeit. Hat das Prinzip keine Voraussetzung, wodurch ist es denn gesetzt? Nur durch das Denken muß es gesetzt sein; das ist die Antwort, jenseit welcher der Unsinn steht. Aber wie kann es durch das Denken gesetzt sein, da mit dem Prinzip das Denken beginnt? Ist es nicht bloß zufällig? Und wie ist aus der Zufälligkeit spezifischer Wissenschaftsprinzipien die Einheit der Natur eine mögliche Erwartung?

Diese Frage ist aus der Einsicht in die Geschichte der Wissenschaften unumgänglich; sie blinzelt nicht nach einem dialektischen Gauklerstückchen hinaus, sondern ist eine Angelegenheit des tiefsten Bedürfnisses der spezifischen Wissenschaften.

Zunächst verlieren diese Fragen alle Ungeheuerlichkeit, wenn wir erkennen, wie tatsächlich die Wissenschaft Fragen hinter ihren Anfang zurück und gleichwohl in unzerrissener Methode des ureigenen Denkens getan hat. Am Anfang des vorigen Jahrhunderts fragte das Denken der Geometrie hinter das Parallelenaxiom zurück; Lobatschefsky (neben Gauß und Bolyai) baute eine Meta-Geometrie auf, die unabhängig von diesem Axiom des Euklid (daß, wenn zwei Gerade von einer dritten Geraden geschnitten werden und z. B. je zwei korrespondierende Winkel gleich haben, sie dann parallel sind), gleichwohl die Euklidische Geometrie als einen Spezialfall in sich enthält und also aus sich ableitbar macht. In neuester Zeit steht in der Physik das gesamte Prinzipienfundament in Fluß; es handelt sich um die Durchdenkung des Relativitätsprinzips, durch das unserem Bewegungsbegriff und Zeitbegriff als Spezialfällen in breiten allgemeinen Bestimmungen von Bewegung und Zeit die fundamentalere Voraussetzung geschaffen wird. Unsere Natur ist in unendlich verschiedener Weise einheitlich zu bestimmen; die Bestimmung gemäß unseres Bewegungs-, Zeit- und Raumbegriffes ist ein Spezialfall der Bestimmung, der ableitbar ist aus allgemeinerer Voraussetzung. (Ich verweise hier, weil es nicht meine Aufgabe sein kann, in diesem Entwurf mehr als bloße Fingerzeige zu geben, auf die Untersuchungen von

Föppl im VI. Bande seiner „Technischen Mechanik".) Unser, der Naturbetrachtung heute zugrunde liegender Begriff des Raumes, der Zeit und der Bewegung ist nicht mehr logisch zufällig, als wäre er ein Grenzstand des Denkens, hinter dem das Denken das Nichts zu setzen hätte; sondern das wissenschaftliche Denken hat seine Denkbefugnis hinter diesen Grenzstand zurückgeführt; es hat allgemeinere Raumbestimmungen, umspannendere Definitionen von Bewegung und Zeit ergründet aus dem eignen Fond in strengstem Zusammenhang des Rückwärtsschreitens und somit einen Boden gewonnen, aus dem als ihrem Ursprungsboden die unserer Naturbetrachtung geläufigen Fundamentalbegriffe ableitbar geworden sind.

Mag so der Argwohn gegen unsere Ausführungen, als handele es sich um dialektische Tollkühnheiten, abseits aller wissenschaftlichen Besonnenheit, durch diese wissenschaftlichen Tatsachen beschwichtigt worden sein, so müssen wir weitergehen und unsere Forderung, daß das Denken unbegrenzt hinter jeden Grenzstand, hinter jedes Prinzip und Axiom auf den tieferen Ursprung zurückzufragen habe, in ihrer Notwendigkeit zur Einsicht bringen. Diese Forderung hat die Philosophie an die spezifischen Wissenschaften zu erheben, weil es sich um ein Bedürfnis dieser Wissenschaften als spezifischer handelt. Wir beziehen uns zur Begründung auf die Rede, die Max Planck auf der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte im Jahre 1910 gehalten hat.[1] „Kein physikalischer Satz ist gegenwärtig vor Anzweifelungen sicher, alle und jede physikalische Wahrheit gilt als diskutabel. Es sieht manchmal fast so aus, als wäre in der theoretischen Physik die Zeit des Chaos wieder im Anzuge"; eine Bewegung „von solch radikaler, umwälzender Art, daß sie ihre Wellen weit über die eigentliche Physik hinaus in die Nachbargebiete der

[1] Internationale Wochenschrift IV, Nr. 41 u. 42.

Chemie, Astronomie hineinschlägt und daß in ihrem Gefolge sich wissenschaftliche Kämpfe ankündigen, denen nur noch die um die Kopernikanische Weltanschauung geführten vergleichbar sein werden." Das ist es, was wir einsehen müssen, daß der Charakter der Hilfswissenschaft in Frage steht, wenn die Fundamente spezifischer Wissenschaften ihren Halt verlieren; „denn eine Umwälzung im Bereich der physikalischen Prinzipien kann nicht ohne Rückwirkung auf alle übrigen Naturwissenschaften bleiben". Aber nicht das ist es, was uns eine Gefahr bedeutet: daß „Umwälzungen im Bereich der physikalischen Prinzipien" vor sich gehen; das bedeutet uns vielmehr den tröstlichen Gang der Sicherung, denn diese „Umwälzungen" sind vielmehr die Abwälzungen derjenigen Gefahr, die aus jedem Grenzstand des Denkens, aus jedem Prinzipe, d. h. Ersten und Anfänglichen des Denkens auftaucht; denn in diesen „Umwälzungen" wagt das Denken der Wissenschaft über die logisch zufällige Grenze eines selbstsicheren Prinzipes zurückzugehen auf ein Ursprünglicheres und Festeres, von dem aus später Umwälzungen, Rückwärtswälzungen der fundamentalen Probleme auf Ursprünglicheres geschehen werden. Das Denken der Wissenschaft hat unbegrenzt durch jeden Stand der prinzipiellen Überlegungen hindurch und zurück zu schreiten in der Richtung auf den Ursprung; darin allein liegt die Gewähr, daß die spezifischen Wissenschaften beieinander gehalten werden in der Kraft der wechselweisen Hilfsbereitschaft.

In dieser Forderung, die sich erhebt über alle spezifischen Wissenschaften, die im Dienste der einen Natur und des einzelnen Gegenstandes stehen, gelangt ein Bedürfnis der spezifischen Wissenschaften zu rechtskräftigem Ausdruck; alle sind aufeinander angewiesen; denn sie bilden einen Überbau, in dem jede frühere von der späteren als Hilfswissenschaft benötigt wird; allen ein gemeinsamer Unterbau aber ist die Mathematik. Denken

wir hieran, so wird unsere Forderung, daß alles wissenschaftliche Denken unbegrenzt über seine spezifischen Prinzipien zurück zu tieferem Ursprung zu gehen habe, in der vollen Schwere erkannt. Der Mathematik weist man gemeiniglich eine andere Quelle an als den anderen spezifischen Wissenschaften, die im Dienste des Seins stehen. Man nennt sie eine Begriffswissenschaft, die anderen Erfahrungswissenschaften. Wie mag es kommen, daß Wissenschaften aus so verschiedener Quelle, deren angenommene Verschiedenheit oder Einheitlichkeit aller wilden Spekulation Tür und Tor seit je geöffnet hat, im strikten Zusammenhange der Hilfsbereitheit stehen? Wie vermag die Physik aus den Mitteln der abstrakten Mathematik den Gegenstand der Erfahrung zu bestimmen? Diese Frage bleibt so lange eine unlösbare Vexierfrage, solange nicht die Forderung des Ursprungs, die Forderung einer totalen Rechtfertigung des Denkens vor sich selbst aus seiner eignen Gesetzlichkeit als totale Forderung über alle spezifische Wissenschaft anerkannt ist. Allein darin, daß das Denken unbegrenzt sich der Forderung offen hält, sich total zu rechtfertigen über den Ursprung jedes Anfanges, jedes Prinzipes und Axiomes, allein darin liegt die Gewähr, daß es eine Hilfsbereitschaft spezifischer Wissenschaften im Dienste der einen Natur und des Gegenstandes als des Einzelnen gibt.[1]

[1] Das ist ein gewaltiger Fortschritt in der logischen Klärung des Idealismus. Wir haben ihn Hermann Cohen zu danken, der seiner „Logik der reinen Erkenntnis" das „Denkgesetz des Ursprungs" an den Anfang gestellt hat. Damit ist ein Begriff geschaffen, der eine Vorbedingung ist für den Kantischen Begriff des Transzendentalen. Ein Begriff ist transzendental, wenn er Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. der Einheit der Erfahrung ist. So wird für ihn immer schon die Erfahrung als Probierstein vorausgesetzt. Im Begriff des Ursprungs wird aller Kollision mit einem Faktum der Erfahrung ausgewichen und damit der Begriff des Idealismus im eminenten Sinn geläutert.

2. Forderung eines totalen Bezuges des Denkens auf das Sein, als Forderung einer totalen Bestimmung des Seins.

In unserer eben beendeten Darstellung blickten wir vom Problem des Seins aus auf das Denken hin. Aus dem Denken erhebt sich die Gesetzlichkeit des Seins, in der die Unbestimmtheit des Empfindungschaos Bestand und Sachlichkeit gewinnt. Auf dem Grunde des Gesetzes, auf dem Grunde des wissenschaftlichen Denkens steht das Sein, und worauf steht das wissenschaftliche Denken? Auf seinen Prinzipien; und diese? Es muß gefordert werden, daß auch für seine Prinzipien das Denken einen Grund, einen Ursprung schaffe, der immer nur Durchgang zu tieferer Rechtfertigung und Begründung sei. Diese Forderung blickt also vom Problem des Seins auf das Denken, auf die theoretische Arbeit der Wissenschaft hin, in der das Sein total zu begründen ist. — Geht der Blick in entgegengesetzter Richtung, so handelt es sich um eine Beziehung, die vom Denken aus auf das Sein sich richtet; das Denken will das Sein bestimmen. Nur in der Bestimmtheit besteht die Gegenständlichkeit des Seins, in der Bestimmtheit liegt der Charakter der Existenz. Es ist ein alter Satz schon, der so lautet: Omnimoda determinatio est existentia, „Allseitige Bestimmtheit ist Existenz". Was Bestimmtheit ist, das findet die Wissenschaft nicht wie ein von außen auf die Schwelle der Empfindung Hingelegtes, sondern sie muß selbst in der Werkstatt ihrer Methoden durch Beobachtung, Hypothesen und Experimente bestimmen, was die Bestimmtheit sei, die in ihrer Totalität, in ihrer Allseitigkeit Existenz heißt.

Wie möchte die Wissenschaft aber ihre Aufgabe erfüllen, das konkrete Ding, den Gegenstand als den existierenden zu bestimmen, wenn das Denken nur eine

Aussage über das Sein ist, dieses Sein aber das aparte Sein an sich selbst; nicht der logisch abstrakte „Gegenstand“ der Aussage, sondern das volle, dem Denken vorausstehende (separate) Ding als Ding ist?

Gibt es einen größeren Unterschied, sagt man, als es ein Begriff von einem Dinge und das daseiende Ding selbst ist? Mit unserem Denken machen wir keine Dinge, sie sind davon unabhängig. „Was geht es das Sternbild des Bären an, ob wir darin sieben oder acht Sterne zählen?“ sagt Aristoteles.

Überhaupt kommen wir mit dem Denken an den Sinn des Daseins, an das lebensvolle Ding gar nicht hinan. Durch alle Begriffe haben wir nur einzelne Fetzen in der Hand, denen alles Lebendige des Eindruckes entwichen ist; allein in dem totalen Erfassen durch die Phantasie, in der Intuition allein wird man der Fülle des Dinges gewiß. Die Intuition allein nimmt das Individuelle aller Existenzen unverkümmert in sich auf, wenn sie auch auf die logische Deutlichkeit verzichten muß.

Wir erkennen an diesem uralten und zugleich wieder hochmodernen Räsonnement, daß das Ding an sich selbst, dem solches Räsonnement einen Schutz und ein Trutzrecht gegenüber dem bestimmenden Denken verschaffen will, sich die Hand reicht mit einer Gewißheit an sich selbst, die als Intuition sich der Forderung totaler Begründung entzieht. Beide sind unzertrennlich verbunden. Verbunden? Wir wollen nacbweisen, daß sie in alle Ewigkeit als zwei Chimären getrennt sind durch das Faktum naturwissenschaftlichen Denkens.

Schon allein eine geschichtliche Betrachtung sollte genügen, uns vor diesen zwei Unbegriffen zu schützen: Wenn irgend der Skeptizismus siegreich und wohltätig wirksam gewesen ist, so in dem grausam neckischen Spiel mit diesen zwei Illusionen. Die „Dinge an sich selbst“ ließ er zerschellen am Subjektivismus der Empfindung, und

die „Gewißheit an sich selbst“ verlockte er durch die Schärfe seiner Fragen zu Antworten, die nichts als die Interjektionen eines Taubstummen waren.

„Ding an sich selbst“ und „Gewißheit an sich selbst“ sind Gegensätzlichkeiten, die einander bedingen. Waren wir bedacht, in unserer ersten Forderung die Gefahr der Schranke einer Selbstgewißheit, wie sie im „Prinzipe“ und „Axiome“ droht, durch die Idee einer unabgebrochenen Rechtfertigung zu beseitigen, so wird die Forderung, in deren Darstellung wir jetzt begriffen sind, zunächst und ohne Einschränkung die Verwerfung des Unbegriffs eines „Dinges an sich“ jeglicher Fassung bedeuten.

Wie wir forderten, daß kein Stand des Denkens vorgebe, mit ihm beginne schlechthin alles Denken, für ihn gäbe es kein Früheres und Tieferes und Allgemeineres, ebenso müssen wir jetzt fordern, daß alles Sein jeglicher Gestalt unbegrenzt der Bestimmung durch das Denken standhalte. Das Sein darf nichts „an sich“ haben, das sich dem Denken ein für allemal entzöge, sondern „allseitige Bestimmung“ durch das Denken muß restlos gleichgeltend sein mit „allseitiger Bestimmtheit“ des Seins, das heißt: mit „Existenz“.

Lassen wir uns zunächst noch nicht abschrecken von der wie tollkühn klingenden Phrase, daß „allseitige Bestimmung“ durch das Denken und „Existenz“ des Dinges als strikt gleich geltende Begriffe zu fordern sind. Es mag darüber schon das beruhigen, daß diese Forderung nicht die Ausgeburt einer philosophischen Phantastik ist, sondern sich zu rechtfertigen haben wird aus dem Bedürfnis der Naturwissenschaften. Wir wollen hier uns nur fragen, ob es nicht absurd ist, an das Sein vom Denken aus überhaupt Forderungen zu stellen. Soll man nicht sagen, daß in allen Phasen der Arbeit des Denkens am Sein vielmehr jenes von diesem abhängig sei? Darauf antworten wir: Nicht das Denken schlechtweg ist von dem

Sein schlechtweg abhängig, sondern eine einzelne wissenschaftliche Untersuchung ist von ihrem Problem des Seins soweit abhängig, daß die „Einheit der Erfahrung" das Kriterium der zulänglichen Bestimmung ist; aber „Einheit der Erfahrung" ist, wie wir schon andeuteten, nicht das einzelne Sein, sondern umspannende Idee, dem alles Sein unterstellt ist. Und denken wir daran, daß das Sein erst dann eine exakte Bestimmung erlangt hat, wenn es in der Form eines mathematischen Ausdruckes erfaßt ist; daß es allen Wandlungen entsprechen muß, denen die Mathematik vermöge ihrer Gesetze diesen Ausdruck unterwirft, und daß aus diesen rein mathematischen Umwandlungen der Forscher zu zwingenden Schlüssen über das Sein kommt, von denen es ihm vordem noch nichts vermeldet hat, die aber der Forscher nun als Leitung gebraucht, um die Gestaltungen des Seins, die er jenen Schlußfolgerungen gemäß erwartet, über Zeit und Raum hinweg aufzuspüren — denken wir daran, so verliert wohl unsere Forderung, vom Denken aus an das Sein gestellt, beträchtlich an Absurdität; denn das bestimmte Sein ist mindestens zu einem beträchtlichen Teil das mathematisch bestimmte Sein; Mathematik aber gilt als reine Leistung des Denkens. Das mathematische Sein ist also ein Sein, das der totalen Bestimmung durch mathematisches Denken restlos untersteht, und also geschieht solches zu einem beträchtlichen Teile auch mit dem sogenannten Sein der Natur, der Erfahrung.

Aber was bedürfen wir all der besonderen Überlegungen? Erinnern wir uns unseres Ausganges. Denken wie Sein werden umgrenzt von der Idee der Erkenntnis, deren Pionier die Frage ist. Die Frage dehnt unbegrenzt das Gebiet der Erkenntnis weiter aus, sei es das Gebiet prinzipieller Begründung, sei es das Gebiet existenteller Bestimmung. Darin erkannten wir die Möglichkeit der kulturellen Arbeit und ihren Sinn, daß es weder absolute Fraglosigkeiten (jene Illusion einer Gewißheit an sich selbst) noch absolute Fraglichkeiten (jene Sinnlosigkeit eines sich aller Denkbestimmung gegenüber reservierenden Dinges an sich selbst) gibt.

Das war uns der einzig mögliche methodische Ausgangspunkt einer Philosophie überhaupt, sofern sie als Wissenschaft gelten will. Wir sagten von dieser unserer Philosophie, die die Philosophie überhaupt zu sein behauptet und damit aller armseligen Genügsamkeit bloßer „Standpunkte" und selbstseligen „Auffassungen" die Fehde angesagt hat, daß sie uns kritischer Idealismus heiße, nicht um uns neben anderen Philosophemen ein eigen Gärtlein zu bauen, sondern um durch ein Kampfwort Freund und Feind zu scheiden.

Aus dieser Stimmung geben wir dem fundamentalen Bedürfnis der Naturwissenschaften die Gerechtsame der Forderung gemäß unserer am Anfang stehenden Disposition, indem wir an dieser Stelle fordern, daß es keine Undenkbarkeit eines Dinges gebe. Was am Dinge dem Denken der Wissenschaft sich entzöge, würde vom Denken in zwei Klassen geteilt werden; entweder ist es der Natur der Frage überhaupt entzogen oder es widerspricht seine Antwort der Natur der Frage. Im ersteren Falle ist es überhaupt keinerlei Problem des Denkens, das heißt, kein Problem irgendeiner Wissenschaft, also auch nicht der Philosophie; denn diese ist auf das Faktum der Wissenschaft verwiesen. Es wäre also überhaupt nichts. Im anderen Falle wäre es ein unlösbares Problem. Denn das Denken erkennt nur das als ein unlösbares Problem an, das ihm widerspricht. Also wäre ein Ding gedacht, das dem Denken widerspräche. Diesem gegenüber erhebt sich um der Wissenschaften willen, denen die „Einheit der Natur" alles und eines ist, die Forderung: Es gibt kein unlösbares Problem des Seins.

Denken wir jetzt an unsere frühere Bestimmung des Dinges im Sinne des existenten Dinges. Omnimoda determinatio est existentia; totale Bestimmtheit ist Existenz. „Das existierende Ding hat also totale Bestimmtheit"; so könnte es noch heißen. Die Eigenschaft der totalen Bestimmtheit am Dinge würde man also Existenz nennen und das Ding daneben als den Träger dieser Eigenschaft denken können. Und also bliebe hinter aller Bestimmtheit der Träger als der Ungedachte, als das Undenkbare stehen. Demgegenüber gibt unsere Forderung jenem alten scholastischen Satze diejenige allein mögliche Deutung, die schon Kant ihr gab in seinem nachgelassenen Werke: Das Ding im Sinne des existierenden Dinges hat nicht totale Bestimmtheit, sondern die Idee der Erkenntnis löst das Ding in die Bestimmung auf; das Ding im Sinne des existenten Dinges — ist — totale Bestimmung.

Damit haben wir unsere zweite Forderung, die vom Denken aus auf das Sein geht, in ihren dialektischen Wandlungen verfolgt.

Wir sind uns voll bewußt, daß dem naiven Bewußtsein, das nicht die Geduld und die Kraft der Hoffnung des wissenschaftlichen Denkens hat, in seinen täglichen Wahrnehmungserlebnissen von unserer Forderung widersprochen wird. Wir wollen den Schein, durch den das naive Bewußtsein getäuscht wird, zu zerstreuen versuchen.

Es ist dem naiven Bewußtsein zuzugestehen, daß entschiedene Überzeugungen nicht Chimären sein können, sondern ihre gewisse Richtigkeit haben müssen. Nur ist das „Gewisse" dieser Richtigkeit das Ergebnis wissenschaftlicher Kritik.

Es handelt sich für das naive Bewußtsein hier also darum, das Ding gegenüber der Bestimmung durch das Denken zu reservieren; das Wertvolle dieser Behauptung liegt darin, den unendlichen Unterschied zwischen dem Allgemeinen, wie es dem Denken zu verdanken ist, und dem Einzelnen, das der entscheidende Charakter des existenten Gegenstandes ist, unbeirrt im Auge zu behalten. Der Tautropfen, der auf diesem Rosenblatt das Morgenlicht dieses Tages spiegelt, ist nicht etwas mit dem spezifischen Gewicht gleich 1, noch ist er ein Etwas, das die Chemie H_2O nennt. Allen diesen Allgemeinheiten, die unendlich vieles einander gleich machen, entgeht das Einzelne immer von neuem in der vollen Eigenart seines Charakters. Die Kraft des Einzelnen, sich von allem sonstigen zu unterscheiden, ist das Wesen des existenten Dinges; dieses Einzelne wird von keinem Gedanken gedacht, geschweige erdacht; es ist der Gegenpol alles Denkens.

Wir wissen also genau so scharf dem Gegensatz, der zwischen dem Denken von Allgemeinheiten und der Tatsache des Dinges besteht, ins Auge zu sehen, wie es nur immer das naive Bewußtsein oder eine Philosophie der Intuition zu tun vermag. Gleichwohl lassen wir uns durch diesen schärfsten Gegensatz von Denken und Ding nicht verleiten, eines um des andern willen preiszugeben, den Gegensatz in einen Widerspruch zu verwandeln. Die Asymptote (des Dinges) und die Hyperbel (des Denkens) haben in keiner Endlichkeit einen Punkt gemein, in dem der Richtungsunterschied beider Linien verschwunden wäre; und trotzdem ist ein solcher Punkt eine Gewißheit von ganz gleicher Strenge, wie jeder endlich bestimmte Punkt der Kurve. Zwar ist die Erreichung dieses Koinzidenzpunktes ins Unendliche hinausgeschoben; aber was tut dieses? Wir haben das Gesetz in der Hand, daß Asymptote und Hyperbel einander unbegrenzt nähern, und zugleich ist ihr Abstand von Anbeginn an ein endlicher. Das ist es, was schon Leibniz dieser Analogie entnahm: Wie immer unzureichend jeder erreichte endliche Stand wissenschaftlicher Einsicht gegenüber dem vollen Anspruch

des Problems des Erkenntnis bleiben mag, so gibt es doch ein Gesetz, das das wissenschaftliche Denken unbegrenzt näher an die Fülle des Problems hinanführt. Dieses Gesetz ist der methodische Fundamentalbegriff, der Denken und Sein umschließt und beide aufeinander fest bezieht: die Idee der Erkenntnis. Von Anbeginn an haben beide einen endlichen methodischen Abstand; dieser wird bestimmt durch die Befugnis der Frage. Ferner wird mit jeder neuen Allgemeinheit, die das wissenschaftliche Denken dem Problem des Seins zugrunde legt, ein Schritt der Annäherung an die totale Bestimmtheit vollzogen. Und schließlich ist die Macht des Denkens, neue Bestimmungsmittel des Unbestimmten zu schaffen, in keinem Stande der Wissenschaft beschränkt, das heißt: wissenschaftliche Arbeit ist unbegrenzt möglich. Also ist jeder bestimmte Stand wissenschaftlichen Denkens und die totale Bestimmtheit des Seins, dadurch es das Einzelne oder das Ding wird, zwar durch die Unendlichkeit auseinandergehalten, gleichwohl total aufeinander bezogen durch die Forderung der Erkenntnis; „das Einzelne“ ist das Sein, wie es die Idee der Erkenntnis nach dem totalen Vollzug der Bestimmung durch das Denken fordert.

Diesen dialektischen Erörterungen haben wir Erwägungen folgen zu lassen, die solchen Erörterungen den besonderen Bezug geben sollen auf die spezifischen Wissenschaften, aus deren Bedürfnis diese Bemühungen überhaupt erfolgen.

Da haben wir zuallererst auf den entscheidend bedeutsamen Unterschied aufmerksam zu machen, der die „Allgemeinheiten“ des wissenschaftlichen Denkens seit Galileis Arbeiten von denen unterscheidet, mit denen aristotelisches Denken operierte. Dem Aristotelismus ist die Aufgabe des Denkens damit bezeichnet, vom Seienden

Gattungs- und Artbestimmungen auszusagen. Das „Wesen“ eines Dinges liegt in seinem Gattungsausdruck; das „Wesen“ des Sokrates besteht darin, ein Mensch, ein Grieche, ein Weiser zu sein. Wir erkennen, daß der Aristotelismus auf Klassifikation der Begriffe in Gattungen und Arten hinarbeitet, um ein Ordnungsschema zu haben, die Unbestimmtheit des Seienden durch Beschreibung zu beseitigen, das bloß durch den Fingerzeig festgehaltene „Dieses da!“ (*τόδε τι*) in weiterem und weiterem Umkreis von Art- und Gattungsbegriffen zu sichern, es uns bekannt zu machen durch die Einordnung in eine Anzahl von Begriffen, die uns bekannt sind, weil sie aus der Abstraktion der gemeinsamen Merkmale ähnlich gestalteter Dinge unserer Erfahrung früher einmal hervorgegangen sind. Es sind solche Ordnungsbegriffe zum Zwecke einer klassifizierenden Beschreibung dadurch gewonnen, daß von den Merkmalen einer Reihe zusammengestellter Dinge (unendlich) vieles beiseite gelassen wurde und nur die gemeinsamen Merkmale unter einen Begriff (Wort) zusammengefaßt wurden; darum nannte man die Klassifikationsbegriffe Universalien, die eine unendliche Anzahl von Merkmalen ein für allemal vernachlässigen, welche Merkmale aber gerade den einzelnen konkreten Dingen ihren besonderen Charakter als einzelner, existenter Dinge einprägen. Seit Galilei hat dieser Aristotelismus der Klassifikationsbegriffe seinen Wert als den endgültigen Ausdruck wissenschaftlicher Arbeit am Sein verloren. Wie sehr er unentbehrlich bleibt für alle Arbeit der Beobachtung, das x des vorliegenden Problems aus dem Bezug auf Bekanntes festzustellen und in immer feinerer Weise die Umstände, unter denen das x auftaucht, unter Begriffe zu rubrizieren[1], damit in dem so gewonnenen Beobachtungsmannigfaltigen die nun einsetzende, konstruktive wis-

[1] Vgl. die Darstellung in meiner „Hypothese“ (Vandenhoeck & Ruprecht).

senschaftliche Arbeit ein Material habe, so liegt doch in dem Denken der neuen Naturwissenschaft, die mit Galilei beginnt, diejenige Arbeit vor, die unserem heutigen Weltbilde den Stempel aufdrückt. Hier handelt es sich endgültig nicht mehr um Klassifikationssystematik, sondern um kausale Verknüpfung. Nicht die „Wesenheit" (οὐσία), wie sie sich im Allgemeinbegriff zu Worte bringt, ist der wissenschaftliche Ausdruck des Seins, sondern die Funktion, das Gesetz. Welchen Wissenschaftsausdruck z. B. der Physik wir vornehmen, immer handelt es sich um einen Ausdruck in der Form der mathematischen Gleichung, die ausspricht, daß eine geringste Änderung einer in ihr vorkommenden Größe eine ganz bestimmte Änderung der anderen bedingt; z. B. herrscht an der Wage Gleichgewicht, wenn die Länge des Lastarms multipliziert mit der an ihm hängenden Last gleich ist dem entsprechenden Produkt bezüglich des anderen, des Kraftarmes. In einer Formel ausgedrückt, heißt diese „Momentengleichung": $K \cdot A_K = L \cdot A_L$. Soll nun Gleichgewicht erhalten bleiben, so kann zwar jede darin vorkommende Größe einzeln und in Verbindung mit anderen geändert werden, aber diese Änderung bedingt dann eine ganz bestimmte Änderung der von uns nicht willkürlich geänderten Größen. Man sagt dann, diese letzteren seien eine Funktion der anderen. Meßbare Bestimmung der Abhängigkeit der Naturvorgänge ist das Ziel der neuen, mathematischen Naturwissenschaft. Auch jene oben von uns benutzte „Momentengleichung" für den Hebel ist eine Begrifflichkeit, ein Allgemeines. Auch durch sie wird nicht der Sinn des Einzelnen befaßt; aber sie ist doch ein Schritt der Annäherung hierzu, der gewißlich unendlich viele Schritte nach sich noch erfordert, wenn das Ziel des Einzelnen, des existenten Dinges erreicht sein soll. Wir wollen dies in Kürze betrachten.[1] Die moderne

[1] Wir verweisen im übrigen auf unsere „Hypothese".

Wissenschaft hat jene dem antiken Naturauffassen entsprungene Methode der Beschreibung durch klassifizierende, gruppierende Art- und Gattungsbegriffe nicht preisgegeben, aber hat sie zu einer ersten Form wissenschaftlicher Arbeit am x der Empfindung, nämlich auf die Beobachtung beschränkt, die der späteren Arbeitsweisen, durch die die Bestimmung meßbarer Abhängigkeitsverhältnisse gewonnen werden soll, bedarf, wenn sie dem Problem der Wirklichkeit soll dienen können. Die Beobachtung, die sich in der Beschreibung festlegt, dient dazu, die Wiedererkennbarkeit des Wahrgenommenen, also eine erste Form der Objektivierung des Empfindungsausdruckes zu gewähren; es wird versucht, das x zunächst „festzustellen", aus ihm ein „Unauswechselbares", ein total zu Unterscheidendes zu machen. Die Methode, die dabei befolgt wird, ist die, daß man das x auf Bekanntes bezieht und sagt, es sei ein „Erdbeben", um diese bestimmte Zeit beginnend, von solcher Stärke des Ausschlages an den verschiedenen Seismographen, von solcher Dauer, von solcher Stärke des Ab- und Anstieges usw. Das alles sind „Merkmale", die als „Umstände" das Unbekannte auf Bekanntes beziehen, mit einer unbestimmten Zahl anderer Dinge unter dieselbe Bezeichnung zusammenfaßt, die gemäß dieses selben Merkmales einander ähnlich sind. Darin liegt nun aber gerade das Paradoxe dieser Methode der klassifizierenden Beschreibung, daß sie ein total zu Unterscheidendes gewinnen will und es versucht durch die Gruppierung des zu Beobachtenden zusammen mit Ähnlichem. Dadurch wird ja gerade eine Zusammenstellung mit Auswechselbarem bewirkt; so muß denn die Klassifikation der Beobachtung darauf dringen, diese Nähe zu Ähnlichem durch engere Klassifikation und engere Merkmale aufzuheben, das als Unauswechselbares Festzustellende immer von neuem von allem Ähnlichen loszustellen, zu abstrahieren. Diesen tieferen Sinn wollen

wir dem Begriffe der Abstraktion geben; sie wird uns der Ausdruck für die Aufgabe der Beobachtung, die das x der Empfindung als das total zu Unterscheidende, als das Unauswechselbare feststellen soll.

Damit endete der Aristotelismus der beschreibenden Naturerkenntnis. Die moderne Naturerkenntnis verwendet die Arbeit solcher klassifizierenden Beobachtung als Material für ihre Arbeit, in den meßbaren Abhängigkeitsverhältnissen der Vorgänge (entgegen jener abstraktiven Arbeit) das x der Empfindung mit der Gesamtheit der Natur zu verwirken. Der Gegenstand der Natur wird zu einem System unendlicher Abhängigkeitsbeziehungen. Hören wir darüber ein Wort aus dem bedeutenden „Handbuche der theoretischen Physik" von Thomson und Tait: „Bei der Betrachtung der Fortpflanzung der Wellen auf der Oberfläche einer Flüssigkeit ist es ganz unmöglich, die Gleichungen zu bilden, die uns die Bewegung jedes einzelnen Teiles liefern würden. Unsere erste Annäherung an die Lösung wird aus der Betrachtung der Bewegung einer homogenen, unzusammendrückbaren und vollkommen plastischen Masse hergeleitet, eine hypothetische Substanz, die natürlich in der Natur nirgends existiert. Wir führen deshalb weitere Betrachtungen ein, wie die Zusammendrückbarkeit, die Reibung im Innern der Flüssigkeit, die dadurch erzeugte Wärme, die Ausdehnung, welche die Erwärmung hervorbringt, usw." — So ist also der Weg der Wissenschaft, in unabgeschlossener Verfeinerung eine Synthese (nicht Abstraktion!) von Betrachtungen einzuführen, die unabgeschlossen näher dem Ziele kommt, das Problem des existenten Dinges „durch Betrachtung der Umstände, welche auf die Bewegung jedes einzelnen Teiles jedes in Rede stehenden Körpers von Einfluß sind, exakt und vollständig zu lösen".

Hier tritt uns klar der Unterschied beider Methoden vor Augen; nicht das in totaler Abstraktion von Allem

total sich Abhebende ist das Ziel, sondern das in totaler Synthese zu Allem in totaler Abhängigkeit Stehende. Während dort das nach Gattung und (gemäß der Differentia specifica) nach Art und Unterart zu Unterscheidende auf das Ziel einer logistischen Unsagbarkeit, auf das vom Eigennamen gedeckte, total von allem abstehende Einzige hinausblickt, handelt es sich hier um das Einzelne, das total Bestand gewinnen soll durch den Funktionszusammenhang mit allem; das Einzelne wird durch diesen Zusammenhang zur unendlichen Fülle der Bestimmtheit und Sagbarkeit, das Einzelne wird Gegenstand der Natur. Das heißt in aller Welt das Dasein, das existente Ding. Es ist zwar auch in dieser Methode Galileischer Naturerkenntnis nirgends erreicht, aber erreichbar in asymptotischer Annäherung gemäß der Forderung des Denkens an das Sein, daß es ihm unbegrenzt standzuhalten habe.

Der Charakter des „Dinges" liegt zweifellos gemäß der Beobachtung darin, daß der Gegenstand sich von jedem andern unterscheidet; liegt also in dem Abstand zu allem übrigen. Aber das „Ding" unterscheidet nicht sich vom andern, sondern das Denken unterscheidet Bestimmtheiten von andern Bestimmtheiten. In den Dienst dieses Charakters des Dinges stellen sich in hervorragender Weise die sogenannten Naturkonstanten, durch die die einzelnen spezifischen Wissenschaften das Einzelne von allen andern zahlengemäß unterscheiden. Solche Konstanten ergeben sich für die spezifischen Gewichte, die Schmelzpunkte, Schmelzwärmen, elektrische Leitungsfähigkeit usw. So hat Quecksilber als spezifisches Gewicht die Zahl 13,6, als Siedepunkt 357^0 usw.; ein anderer Körper hat andere Werte, die ihm eigentümlich sind. Wenn durch irgend etwas der Charakter des Dinges, daß es ein von allen andern total Unterschiedenes ist, zum scharfen Ausdruck gebracht wird, so sind es diese in ihrer Getrennt-

heit und Willkürlichkeit allem bedingenden Denken sich (mindestens zunächst) widersetzenden Zahlenwerte der Naturkonstanten. Und es ist erklärlich, daß von den Gegnern unserer Bestimmung der Philosophie als des kritischen Idealismus diese Tatsache der Naturkonstanten ins Feld geführt wird. Das ist denn auch in allerletzter Zeit von verschiedenen Seiten geschehen.[1]

Hierzu sei zunächst eine kleine geschichtliche Bemerkung erlaubt. Es muß befremden, daß es nicht die Gegner unseres kritischen Idealismus waren, die das philosophische Problem in der Tatsache der Naturkonstanten entdeckt haben, trotzdem sie jetzt glauben, sie als Schild ihrer Positionen gebrauchen zu können. Im Jahre 1909[2] stieß ich auf dies Problem aus Anlaß des philosophischen Problems der Metageometrie und erweiterte meinen Blick auf das ganze Gebiet der Konstanten, indem ich versuchte, diesem überaus bedeutsamen Problem der Philosophie durch etliche Gedanken über eine Theorie der Konstanten vorläufig gerecht zu werden. Hierauf widmete in gleicher Richtung Cassirer 1910[3] dem Problem seine Aufmerksamkeit. Es ist der Philosophie somit durch die gedankliche Arbeit des kritischen Idealismus gestellt worden. Diese Tatsachen sollten zur wissenschaftlichen Behutsamkeit gemahnen, einer Sache nicht vorschnell als Waffe zu trauen, die von dem Gegner selbst parat gestellt wurde.

Diese Naturkonstanten werden von gegnerischer Seite als Beweis dafür gebraucht, daß unsere Forderung, das Sein habe dem bestimmenden Denken uneingeschränkt standzuhalten, falsch sei. Die Wirklichkeit wird als eine Komponente behauptet aus den Denkbestimmungen einerseits und einem Faktor andererseits, der von — wie sagen wir

[1] Z. B. Frischeisen-Köhler in seinem Vortrag „Das Realitätsproblem". (Kantgesellschaft.)
[2] „Aristoteles und Kant." Gießen, Töpelmann, S. 300ff., 401 ff.
[3] „Substanzbegriff und Funktionsbegriff." Berlin, Cassirer.

gleich? — von einer für das Denken transzendenten Instanz bereit gestellt wird. „Es ist noch niemals eine Konstante erdacht worden." Also: Es rühren die Konstanten nicht vom Denken her; sondern wir verdanken sie einem Etwas außerhalb des Denkens, das dadurch bestimmt wird, daß es ein Nicht-Denken sein soll. Und es entsteht dann das Problem, wie aus solcher Zweiheit von Komponenten nicht etwa nur ein Kompositum, sondern die eine Natur der Naturwissenschaft entstehe. Ein Problem entsteht? Es möchte solches wohl kaum behauptet werden können. Denn an diesen Ungedanken eines Transzendenten steht uns keinerlei Frage zu. Diesen Ungedanken eines Transzendenten soll man nicht, wie es geschehen ist, „ein Irrationales" nennen. Man meint mit diesem „Irrationalen" nicht ein „Unvernünftiges" (wir hätten nichts dagegen, es hier so zu verstehen), sondern die Tatsache, daß das Sein nicht in die „Ratio", in das Denken „aufgeht". Hierdurch verwendet man eine Bedeutung des „Irrationalen", die in der Mathematik ihren exakten Ausdruck erfahren hat; diese sollte man um ihrer Exaktheit willen dem Irrationalen belassen und mit demselben Worte nicht etwas decken, das um eine Welt von jener mathematischen Formulierung verschieden ist. Das Irrationale wird von der Mathematik in vollkommen zulänglicher Methode beherrscht, gleichwie das Rationale; in der unendlichen Reihe ist das Irrationale so sicher begründet, wie irgend das Rationale durch einen endlichen Ausdruck. Wir behaupten sogar, daß das Rationale ein Spezialfall des Irrationalen ist. In solchem mathematischen Sinne verwendeten wir den Begriff des Irrationalen; er liegt sowohl dem Begriff des Ursprungs zugrunde, wie an dieser Stelle dem Problem des Einzelnen als des existenten Dinges; dieses hat nicht ein (metaphysisches) „Irrationales" zur Komponente neben dem Denken, sondern es ist selbst ganz und gar ein Irrationales; es

kann nur in der unendlichen Reihe der Denkbestimmungen bestehen, die unbegrenzt sich dem totalen Ausdruck des „Dinges" anzunähern haben; so lautete unsere Forderung, daß das Einzelne die Totalität der Bestimmung durch das Denken sei.

Statt dessen gibt man uns den Rat, „den Dualismus in der Wirklichkeitsbegründung, der einmal vorhanden ist, anzuerkennen".[1] Wie sollte man auch einen andern Rat geben können; es ist doch irrational, etwas, was einmal vorhanden ist, nicht als solches anerkennen wollen. Aber dieser Rat ist zu billig. Wir kennen nur einen Ort der Wirklichkeitsbegründung: die spezifischen Naturwissenschaften. Innerhalb ihrer Arbeit aber sehen wir sie mit den Konstanten sich beschäftigen; sie bestimmen den Wert der Konstanten durch den Versuch, der gemäß theoretischer Voraussetzungen und unter Anwendung bestimmter, durch die Wissenschaft definierter Maße vorgenommen wird. Daß also dies andere „Etwas außerhalb des Denkens" in die Arbeit der Wissenschaft friedsam eingeht, schwächt jenen „Dualismus" beträchtlich ab. Und daß dies behauptete andere, außerdenkliche Etwas eine — Konstante ist, zeigt, daß es in so energischer Weise die Grundforderung der „Einheit der Natur" zu respektieren gewillt ist, als wir es leider von keinem wissenschaftlichen Satze behaupten können. So sagt Planck in seiner schon zitierten Rede: „Welches sind die unveränderlichen Bausteine, aus denen das physikalische Weltgebäude zusammengefügt ist? Hierauf läßt sich folgendes sagen: die unveränderlichen Elemente des auf dem Relativitätsprinzip basierten Systems der Physik sind die sogenannten universellen Konstanten: vor allem die Lichtgeschwindigkeit im Vakuum, die elektrische Ladung und die Ruhmasse eines Elektrons, das aus der Wärmestrahlung gewonnene „elementare Wirkungsquantum", welches wahrscheinlich auch bei chemischen Erscheinungen eine fundamentale Rolle spielt, die Gravitationskonstante und wohl noch manche andere."

[1] Übele, Zeitschrift für Philosophie, Bd. 146, Heft 2.

Aber wir lernen aus der Arbeit der spezifischen Naturwissenschaften noch mehr. Das Grundmotiv, durch das das Sein durch die Wissenschaft zum Einzelnen bestimmbar wird, ist der Funktionsbegriff; ebendiesem fundamentalen Werkzeug des Denkens werden die Konstanten in fortschreitender Arbeit unterworfen. Wir wiesen an anderem Orte[1] schon darauf hin, daß die Konstanten der spezifischen Wärme eine Funktion der Konstanten der Atomgewichte geworden sind; nach Maxwell sind die verschiedenen Konstanten der Lichtgeschwindigkeit in verschiedenen Körpern eine Funktion ihrer Dielektrizitätskonstanten; nach Beckenkamp besteht in Kristallen eine Funktion zwischen den Atomgewichten und den Längen der Kristallachsen usw. Ferner ist daran zu erinnern, daß die chemischen Elemente von Mendelejeff und Lothar Meyer in die Reihengesetzlichkeit eines periodischen Systems auf Grund ihrer Konstanten gebracht sind, dadurch es Mendelejeff möglich wurde, Elemente vorauszubestimmen, ehe sie entdeckt waren.

Dies möge hier genügen, um uns die Furcht vor dem Gespenst eines transzendenten Etwas zu nehmen; die Forschung hat die Konstanten, die als die Zeugen dieses Etwas angerufen werden, prinzipiell ihrer Arbeit unterstellt. Diese Arbeit, die Konstanten durch Funktionsnachweise oder durch Reihengesetzlichkeit voneinander ableitbar zu machen, läßt uns nicht dazu gelangen, die „Einheit der Erfahrung", das Grundpostulat aller Wissenschaft, an einen Dualismus preiszugeben. Wissenschaftliche Arbeit heißt geduldige Arbeit; der Weg und seine Richtung muß uns

[1] Görland, „Aristoteles und Kant", S. 333.

trösten und sichern über ein Ziel, das in unendliche Ferne hinausrückt, aber hinausrückt gemäß der Richtung des Weges wissenschaftlicher Arbeit. „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde“, sagt Kant.

Aber das ist gewiß: Der Begriff des Einzelnen, des existenten Dinges, ruht letzten Endes auf dem Grunde der Konstanten; das war es, was uns vor etlichen Jahren klar vor Augen trat, als uns das Problem der Konstanten aufstieg. Erst dann, wenn die Wissenschaft durch den Versuch, der gemäß der theoretischen Anweisung verläuft, den bestimmt gemessenen Wert der Konstanten gewonnen hat, ist ein Fortschritt vom Allgemeinbegriff „des Körpers“ zum „einzelnen Körper“ gleichsam mit einem Ruck vollzogen. Ist das spezifische Gewicht von Eisen 7,9, so ist es reines Eisen, ist es 7,7, so ist es Stahl, ist es 7,1, so ist es Gußeisen. So führen die Konstanten in entscheidender Weise zum einzelnen, existenten Körper. Aber wir sehen auch hier, daß durch keine einzelne der Konstanten, noch durch eine endliche Anzahl derselben der Sinn des Einzelnen, des Dinges erreicht wäre; stets tritt das Problem des existenten Dinges weiter zurück. So untersteht, wie selbstverständlich, auch in Hinsicht auf die Konstanten das Sein der Forderung, daß es unbegrenzt der wissenschaftlichen Arbeit standzuhalten habe. Es darf das Sein nicht so bestimmt werden, als könne es hier dem wissenschaftlichen Versuch sich entziehen, dort aber ihm sich unterstellen. Das Wesen des Versuches ist seine Wiederholbarkeit. Diese setzt voraus, daß das Sein dem Denken der Wissenschaft (und der Versuch ist Denken der Wissenschaft) unbegrenzt standhalte; es darf die Wissenschaft nicht ein Sein zulassen, das sich ihrem Denken gegenüber separieren, apart hinstellen könnte. An dieser Forderung hängt aller Begriff von Wissenschaft überhaupt.

Das Problem der Naturkonstanten läßt uns energisch auf den Ausgang unserer gesamten Überlegungen zurückblicken. Die Spezifikation der Naturwissenschaften erstand uns als Problem der Logik: Wie ist Natur möglich im Angesichte der Spezifikation der Naturwissenschaften? Es ist unschwer zu erkennen, daß die Forderung des Versuches (der die Geburtstelle der Konstanten ist), es habe das Sein ihm unbegrenzt standzuhalten, die Einheit der Natur über der Spezifikation ihrer Wissenschaften an ihrem Teile sichert; denn durch diejenigen Konstanten, die von der Wissenschaft auf einen Körper bezogen werden, wird das Problem des einzelnen Körpers auf die andere spezifische Wissenschaft überführbar; die Bestimmtheiten, mit denen die Chemie das ihr spezifische Problem des einzelnen Stoffes beginnt, sind die physikalischen Naturkonstanten usw. So wird das unendliche Problem des einzelnen, existenten Dinges von einer spezifischen Wissenschaft zur anderen überlieferbar; aber dieser Umfang der von einer Wissenschaft (z. B. der Physik) an die andere spezifische Wissenschaft (z. B. die Chemie) zu überliefernden Konstanten ist selbst ein unbegrenzter, ewig unabgeschlossener; es gibt keinen Abschluß z. B. der physikalischen Naturkonstanten, denn auch der Physik selbst ist das Problem des (also physikalischen) Gegenstandes ein unendliches. Somit erkennen wir, daß die Forderung, das Sein habe unbegrenzt dem wissenschaftlichen Versuch zum Zwecke der Maßbestimmtheit der Konstanten standzuhalten, in tiefstem und kraftvollem Sinne dem Gedanken dient, die Gefahr der Schranke zu beseitigen, die aus der Spezifikation der Naturwissenschaften auftaucht. Die Konstanten unterstehen in hervorragendem Sinne der Forderung, daß das Ding, der einzelne Gegenstand: die Totalität der Bestimmung des Seins durch das Denken sei. Das war unsere zweite Forderung.

3. Forderung einer einheitlichen Begründung des Seins durch das Denken, als Forderung einer stetigen Annäherung der spezifischen Prinzipien.

Noch aber ist die Gefahr der Schranke, die aus der Tatsache der spezifischen Wissenschaften entspringt, nicht erschöpft. In unseren ersten beiden Forderungen suchten wir diese Gefahr dadurch zu beseitigen, daß wir forderten, die Grenzen der einzelnen spezifischen Wissenschaft ganz ohne Hinblick auf irgendeine andere unbeschränkt zu erweitern, sei es nun nach seiten einer unbeschränkt tiefer schürfenden Rechtfertigung des prinzipiellen Fundamentes, sei es nach seiten einer unbeschränkt dichter und fester werdenden Abhängigkeitsbestimmung des Gegenstandes. So ging denn unsere Forderung nur auf eine Totalität, auf die der Begründung des Denkens und die der Bestimmung des Seins.

Dabei kam unser fundamentales philosophisches Problem aus der Spezifikation, d. h. der Besonderung der Wissenschaften gegeneinander nicht ausdrücklich zur Geltung. Wie bündig wir auch nachweisen konnten, daß der Lösung unseres Problems durch die Forderung beiderseitiger Totalität gedient werde, so konnten wir doch nicht verhindern, daß unser Blick über das Gebiet dieser Forderungen einer Totalität hinausschweifte auf ein Gebiet von Forderungen, die sich auf die Einheit aller spezifischen Wissenschaften richteten. Es erscheint demnach der Umkreis von Forderungen, die sich bislang geltend machten, nur wie ein Vorgebiet; wir müssen die entscheidende Lösung unseres Problems darin suchen, die Mannigfaltigkeit der spezifischen Wissenschaften unter die Forderung der Einheit der Wissenschaft zu stellen. Dann erst wird das Sein seine hinreichende Sicherheit der Begründung erfahren können, wie umgekehrt: das Denken die Bestimmung des Seins endgültig durchzuführen vermögen.

Schon beim Problem der Konstanten stießen wir auf den Gedanken, daß es notwendig sei, das Arbeitsgut der einen Wissenschaft auf die andere übertragbar zu machen. „Wie kommt ein Übergang zwischen den Wissenschaften zustande?“ Das war die Frage, die schon das Problem der Konstanten unter ihr Interesse nahm. Beginnt doch nicht „das Eisen“ erst in der Chemie eine Gegenständlichkeit zu werden, sondern schon die Physik stellt eine Reihe von Konstanten fest, in denen „das Eisen“ seinen Charakter, allerdings nur physikalischen Charakter erhält. Was macht nun die Chemie aus dem Problem dieser selben Gegenständlichkeit, dem „Eisen“? Das, was es gemäß seinem ihm allein eigentümlichen Prinzip daraus machen kann, einen „Stoff“. Wird es nun möglich sein, daß die physikalische Arbeit am „Eisen“, wie sie sich in den Konstanten zur Maßbestimmtheit gebracht hat, von der prinzipiell anders gestalteten Arbeit der Chemie aufgenommen wird? Wir sehen, es wird abhängen von dem Grenzverhältnis der Prinzipien der Physik und der Chemie.

Nun zeigt uns die Geschichte der Wissenschaften, daß die Prinzipien benachbarter Wissenschaften in verschiedener Richtung aufeinanderstoßen. Hierfür ist Helmholtz’ Stellung zur Physiologie äußerst kennzeichnend. Er sagt in seiner Rede „Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft“[1]: „Das Endziel der Naturwissenschaft ist, sich in Mechanik aufzulösen, was zuvörderst nur als ideale Forderung zu bezeichnen ist.“ Dieser Satz richtet sich vorzüglich gegen die Physiologie. „In der Tat hat die Physiologie von jeher mit der Prinzipienfrage gekämpft.“ Aber sie mußte „sich entschließen, mit einer unbedingten Gesetzlichkeit der Naturkräfte auch in der Erforschung

[1] 1869 (siehe Vorträge und Reden; Braunschweig 1884, Vieweg & Sohn, S. 335 ff.).

der Lebensvorgänge zu rechnen; sie mußte Ernst machen mit der Verfolgung der physikalischen und chemischen Prozesse, die innerhalb der Organismen vor sich gehen".

Helmholtz richtet sich mit diesen Worten gegen das „regierende Prinzip der vitalistischen Theorie", wie es durch die Zeiten als anima inscia, als Lebenskraft und Naturheilkraft benannt wurde. Wir wollen nicht in eine Kritik des „Entweder-Oder" eingehen, wie es Helmholtz formulierte: „Sind alle Lebensvorgänge absolut gesetzmäßig? oder gibt es irgendeinen kleineren oder größeren Umkreis derselben, innerhalb dessen Freiheit herrscht?" Wir wollen nur auf die Tendenz achten, in der Helmholtz seinen Widerspruch gegen das physiologische Prinzip richtet: „Es ist aber klar, daß die genannte Vorstellung dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft direkt widerspricht." An dem Prinzip der Physiologie würde also das Prinzip der Physik und der Chemie seine Schranke finden, und aus dieser Not heraus fordert Helmholtz, daß „die strenge Gesetzlichkeit" dieser letzteren beiden Wissenschaften „in keinem Augenblicke durchbrochen wird". Für die Physiologie heißt dieses im Sinne Helmholtz', daß sie „sich in Mechanik aufzulösen" habe. Die Gefahr der Mannigfaltigkeit von Prinzipien wird von Helmholtz scharf erkannt; sie bedeutet die Gefahr der Schranke der einen Wissenschaft gegen die andere. Aber zugleich erkennen wir deutlichst, daß hier die Forderung aus dem spezifischen Interesse des Physikers gegen die spezifischen Interessen der Physiologie gestellt wird, trotzdem ihm die übergreifende Gerechtsame fehlt; es soll uns klar werden, daß um deswillen Helmholtz in seiner Forderung sich vergreifen mußte. Ehe wir diesen Gedanken weiter verfolgen, wollen wir noch einige Äußerungen Virchows, die aus gleichem Interesse getan wurden, hinzunehmen. In der Zuversicht, die ihm die neue Entdeckung der Zelle gab, forderte auch Virchow, in ausdrücklicher

Gegnerschaft zu Liebig[1], daß durch den Mechanismus der Zelle sich die Biologie in Mechanik aufzulösen habe. Während es Liebig auf den Unterschied von Biologischem und Mechanischem ankam, den er in der Planmäßigkeit sieht, drängt es Virchow, diesen Unterschied zu verwischen; er läßt die Planmäßigkeit des biologischen Geschehens in der kausalen Gesetzmäßigkeit des Mechanischen aufgehen; für ihn ist Planmäßigkeit ein transzendentes[2] Prinzip, das über die Grenzen der Erfahrung hinausdrängt; überall ist nur „mechanisches Geschehen in ununterbrochener Notwendigkeit der Verursachung und Bewirkung."[3] „Denn der menschliche Geist ist zu jeder anderen Art des Erfassens unfähig."[4]

So wird denn auch hier, wie bei Helmholtz, der Streit um das Recht von Prinzipien gewaltsam entschieden. Ist ein solches Niederschlagen eines Streites möglich, wenn dem Richter eine Befugnis auf Grund eines umspannenden Gesetzes fehlt? Hat sich die Physiologie als Wissenschaft vom Leben konstituiert, so wird es geschehen sein, weil sie eine Gruppe von Problemen entdeckte, denen sie durch die Methode der Wissenschaft vom Unorganischen nicht glaubte gerecht werden zu können. Hierin ist sie von ihren Widersachern aus dem spezifischen Gebiete der Mechanik nicht widerlegt worden; denn ein Helmholtz mußte bekennen, daß seine Forderung der Auflösung in Mechanik bis jetzt nur eine ideale sei. So kann auch ihm der entscheidende Grund seiner Forderung nur der sein, zu dem auch Virchow sich bekennt: „Der menschliche Geist ist zu jeder anderen Art des Erfassens unfähig." Ist darüber, was dem menschlichen Geiste zu er-

[1] Virchow, Vier Reden über Leben und Kranksein, Berlin 1862, Reimer. — Liebig, Über unorganische Natur und organisches Leben, Augsburg 1856, Allg. Ztg. Nr. 24.
[2] A. a. O. S. 24.
[3] A. a. O. S. 26. [4] A. a. O. S. 20.

fassen möglich ist, der eine spezifische Forscher gegenüber dem Forscher eines anderen spezifischen Gebietes ein neutraler Richter? Ein jeder Forscher hat sich unabgeschlossen vor seinem Denken und seinem Seinsproblem zu verantworten.

Und gleichwohl haben wir in den Worten eines Helmholtz und Virchow ein berechtigtes Verlangen anzuerkennen. Es wäre schlimm bestellt um die Einheit der Wissenschaften (das Grundproblem unserer Philosophie), wenn solcher Streit benachbarter Wissenschaften um ihre spezifischen Prinzipien nicht zu entscheiden wäre und also nicht zur Ruhe kommen könnte. Der Fehler beider Forscher lag darin, daß sie die Physiologie entweder in Mechanik auflösen oder aber sie aus dem Gebiete der Naturwissenschaften abdrängen wollten. Dieses „Entweder-Oder" hatte eine Möglichkeit außer Auge gelassen, die widerstreitenden Interessen zu versöhnen, und setzte sich dadurch in Unrecht.

Schon Kant hatte den Weg klar gewiesen, der aus diesem Widerstreit herausführte. Es geschah aus der übergreifenden Gerechtsame des Philosophen, der nicht vom begrenzten Interesse spezifischer Prinzipien befangen war. Er entdeckte, daß in diesen Gegensätzen „kein wahrer Widerstreit, sondern bloß ein verschiedenes Interesse der Vernunft, welches die Trennung der Denkungsart verursacht"[1], vorliege. Es ist klar, daß z. B. der Physiker das Verlangen haben muß, sich kein Gebiet des Seins vergrenzen zu lassen durch ein Prinzip, für das seine Arbeitsweise nicht zulangt, wie etwa das biologische Prinzip. So wird er denn darauf dringen, daß sich das fremde Prinzip seinem eigenen ein- und unterordne, so daß sich sein Prinzip und also auch seine Methode über die andere Wissenschaft verallgemeinere, generalisiere. Die Biologie dagegen glaubt ein Problem des Seins von besonderer Art entdeckt zu haben und konstituiert sich demgemäß aus eigenem Prinzipe, dem der Entwicklung. Sie wird im Problem des Seins demjenigen mit ganzem Eifer nachgehen, was die Eigenart dieses besonderen Seins deutlich macht und als Grundlage dient, den Begriff ihrer Arbeitsweise zu klären und zu schärfen. Somit wird ihre Absicht auf Besonderung, auf Spezifikation ausgehen.

[1] Kritik der reinen Vernunft, II. Aufl. S. 694.

Von keinem der beiden Interessen darf verlangt werden, daß es sich aufgeben solle. Denn beide dienen dem Problem des Seins: „Das erste verhütet die Ausschweifung in die Mannigfaltigkeit verschiedener ursprünglicher Gattungen und empfiehlt die Gleichartigkeit; das zweite schränkt dagegen diese Neigung zur Einhelligkeit wiederum ein und gebietet Unterscheidung."[1] Über beiden Interessen aber steht die Forderung der wechselweisen kontinuierlichen Annäherung. Jede Wissenschaft des Seins hat dafür zu sorgen, daß ihre Arbeitsweise unbegrenzt dazu fähiger sich gestalte, das Seinsproblem spezifisch anderer Wissenschaften weiterzuführen oder das eigene an eine spezifisch andere Wissenschaft zu übergeben. Die Arbeitsweise aber ist durch das Prinzip bestimmt, und also geht die Forderung der kontinuierlichen Annäherung auf die Prinzipien der spezifischen Wissenschaften, daß sie sich unbegrenzt einander annähern und damit jedes den spezifischen Erfordernissen jedes anderen unbegrenzt weiter entspreche.

Am genauesten haben dieser Forderung der kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien Geometrie und Arithmetik entsprochen. Aristoteles kannte als Zahl nur die starr diskrete, die mit der Eins zählt. So bestand ein scharfer Schnitt zwischen dem Gebiet der Zahlen und dem Raumproblem der Geometrie. Aber die Entwicklung des

[1] Kant, a. a. O. S. 688.

Zahlprinzips ging von der starr diskreten Zahl über zur Bruchzahl, zur negativen Zahl, zur Reihenzahl und zum Infinitesimalen, damit es weiter und weiter dem Kontinuitätsprinzip, d. h. dem Prinzipe des Raumes entspreche. Und umgekehrt folgt die Interpretation des Raumes allen Wandlungen des Zahlprinzips, dem Prinzip der Diskretion; denn der Raum wird deutbar gemäß der imaginären, komplexen, *n*-dimensionalen und transfiniten Zahl. So entsprechen die Prinzipien durch unbegrenzte Annäherung einander mehr und mehr, gleichwohl lösen sie sich nicht ineinander auf; nach wie vor ist die Arithmetik die Wissenschaft des Diskreten, die Geometrie die des Kontinuierlichen.

Solcher Fortschritt im wechselweisen Entsprechen der Prinzipien ist am Verhältnis von Mathematik und Physik, von Physik und Chemie nachzuweisen, nicht minder am Verhältnis von Physik und Biologie; das aristotelisch-scholastische Prinzip eines schon im Keim fertig vorgebildeten Organismus ist von Schleiden ersetzt durch das Prinzip der Zelle und damit eine bedeutsame Annäherung an das mechanische und chemische Prinzip vollzogen, eine Annäherung, die trotzdem gleichweit davon entfernt bleibt, das biologische Prinzip in das mechanische aufzulösen; denn der Begriff der Entwicklung und des Stoffwechsels bleibt nach wie vor das der Biologie zu wahrende Spezifikum ihres Problemes.

Es muß einleuchtend sein, daß der Forderung einer Einheit der Prinzipien nur auf diesem Wege der kontinuierlichen Annäherung genügt werden kann. Einheit ist nicht bestimmt, eine Mannigfaltigkeit auszulöschen, als vielmehr sie in einem möglichen Beisammen zu erhalten. Und also darf sich aus der Gefahr der Schranke der spezifischen Wissenschaften gegeneinander, die aus der Mannigfaltigkeit der Prinzipien auftaucht, nicht die übermäßige Forderung der Generalisation eines Prinzips

über alle anderen erheben, noch sich das Recht herleiten zu einer Spezifikation, zu einer Absonderung in starrer Getrenntheit eines Prinzips gegen alle übrigen. Die Forderung aus der richterlichen, weil übergreifenden philosophischen Befugnis faßt einzig eine kontinuierliche Annäherung ins Auge, damit die eine spezifische Wissenschaft der anderen unbegrenzt wirksamer zur Hilfswissenschaft im Dienste der Einheit der Natur zu werden vermag.

Damit stehen wir vor unserer vierten und letzten Forderung.

4. Forderung einer einheitlichen Bestimmung des Seins durch das Denken, Forderung einer deduktiven Einheit der Natur.

Diese letzte Forderung ist von so umspannender Bedeutung, daß wir es nicht vermeiden konnten, in die früheren Erörterungen Strahlen von dieser Lichtquelle des Idealismus abzuleiten. Wir sind uns bewußt, daß wir dieser Bedeutung in den Schranken einer bloßen Einleitung nicht gerecht werden können. Denn diese hat das logische Problem des kritischen Idealismus nur so weit darzustellen, als es zur Vorbereitung auf das System der Ethik nötig ist. Sie soll den Leser mit der sicheren Stimmung dafür erfüllen, daß der unumgängliche Zugang zu einer Ethik, wenn sie den Anspruch einer Wissenschaft erhebt, systematisch durch die Logik führt. Die Ethik des kritischen Idealismus bedarf der systematischen Voraussetzung einer Logik des kritischen Idealismus. Dieser Einsicht legt die Enge einer bloßen Einleitung strenge Fesseln der Darstellung an. Ferner aber hat der kritische Idealismus seine Probleme aus der Kritik der spezifischen Wissenschaften zu gewinnen. Und da ist denn zu sagen, daß solche Kritik nirgends mit größeren Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt hat, als uns an dieser Stelle unserer Überlegungen

bevorstehen. Denn die Naturwissenschaft steht inmitten einer Revolution ihres gesamten theoretischen Aufbaues; diese wurde in der Mathematik vorbereitet durch die metageometrischen Überlegungen, in der Physik ist das Relativitätsprinzip (der Dynamik) die Ausgangsstelle der unabsehbaren Umwälzungen.

Unsere letzte Forderung zielt auf deduktive Einheit eines Systems der Natur, eine Forderung, die vom Denken aus auf das Sein sich richtet. Damit steht sie in Parallele zur zweiten Forderung, daß das Sein dem Denken total bis zur Bestimmtheit des Einzelnen standzuhalten habe.

Dadurch ist von vornherein der Blick gerichtet auf die Mehrzahl der Einzelnen. Denn die Beobachtung, die das X der Empfindung auf die Bestimmung der durchgängigen Abhängigkeit vorbereitet, beschreibt das X nach bekannten und ähnlichen Dingen gemäß der Klassifikationsmethode von Gattungen und Arten. Und auch als ein total Abhängiges ist das Einzelne auf die Mehrzahl der Einzelnen bezogen, zu denen die Abhängigkeit bestimmt werden muß.

In das X der Empfindung müssen also unbegrenzt neue Abhängigkeitsverhältnisse „eingeführt" werden, ihm zum Grunde gelegt werden. Wir bezeichneten diese Wissenschaftsarbeit als Annäherung. Dieser Begriff entspricht genau unserem Begriffe der Induktion. Alle Bestimmungen im Dienste „des Einzelnen" sind nur Annäherungen; der Forscher hat unbegrenzt neue (hypothetische) Bestimmungen „einzuführen". Das Verfahren der Bestimmung des Einzelnen ist also ein synthetisches. In Summa: Das Einzelne kommt durch Induktion auf dem Wege der Annäherung synthetisch zustande.

Wir sprechen mit diesen Worten von einer Richtung der naturwissenschaftlichen Arbeit, die von Anderen allein der Geschichtswissenschaft als nur ihr eigentümlich aufbehalten

wird; man sagt, allein die Geschichtswissenschaft habe das Individuum zum Gegenstande, die Naturwissenschaft aber beschäftige sich mit der bloßen Gesetzmäßigkeit des Geschehens. Ein Gegensatz beider Wissenschaftsgruppen, in solcher Fassung ausgedrückt, ist gründlich unzutreffend. Wir haben uns um den Nachweis bemüht, daß die Naturwissenschaft das Problem der Existenz im Sinne des Einzelnen durchaus für sich mit beansprucht. Dadurch haben wir uns nicht im mindesten den Blick getrübt für das andere Interesse der Naturwissenschaft; vielmehr können wir jetzt um so sicherer dem ergänzenden Gedanken volles Genüge tun: daß es ein wesentliches Interesse der Erfahrungswissenschaften ist, ein System der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des Geschehens, d. h. die Natur als ein System von Gesetzen aufzubauen.

Wir wollen das Verständnis für die Art, in der „die systematische Einheit der Natur" dargestellt wird, durch einige Beispiele einführen. So sei uns die Aufgabe gestellt, den Seitendruck zu berechnen, den eine Flüssigkeit gegen eine dreieckige vertikale Wand ausübt, deren Grundlinie mit der Oberfläche zusammenfällt, deren Spitze also nach unten gerichtet ist. Man kann sich nun in dies einzelne Problem vertiefen; dann wird man in einer Tiefe $= x$ unter dem Flüssigkeitsspiegel eine horizontale Fläche von der Höhe dx sich denken, deren Breite als vierte Proportionale zur Grundlinie $= a$, zur ganzen Höhe $= h$ und den Stücken $h - x$ der Höhe zu bestimmen ist; der Seitendruck gegen dies Flächendifferential ist dann gleichfalls bestimmt. Bildet man nun das Integral, das heißt die Summe aller dieser unendlich kleinen Seitendrücke, so erhält man den Seitendruck auf die ganze Dreiecksfläche. Die gewonnene Formel heißt dann $\frac{ah^2}{6} \cdot \gamma$, wobei γ das spezifische Gewicht der Flüssigkeit ist. Nun können wir zwar die in diesem Ausdruck vorkommen-

den Größen beliebig gruppieren, z. B. $\frac{ah^2}{6}\gamma = \frac{ah}{2} \cdot \frac{h}{3} \cdot \gamma$. Diese Formel können wir so ausdrücken: der Seitendruck gegen eine so, wie bestimmt, liegende Dreiecksfläche ist gleich der Fläche des Dreiecks $\left(\frac{ah}{2}\right)$ multipliziert mit dem Abstand seines Schwerpunktes von der Oberfläche $\left(\frac{h}{3}\right)$ und dem spezifischen Gewicht der Flüssigkeit (γ). Auch so bleibt noch die Lösung in der Spannweite des einzelnen Problems.

Wir können uns aber dies einzelne Problem sogleich in seiner allgemeinen Form vorstellen und fragen, wie groß der Seitendruck gegen eine beliebige Vertikalwand ist. Unter Zuhilfenahme des Satzes über die Summe der statischen Momente gelangen wir zu einer Formel des Seitendruckes $P = Fl \cdot x_0 \cdot \gamma$; das ist dann die bekannte Formel. Aus ihr vermögen wir nun unser früheres Einzelproblem als eingeschränkten Fall abzuleiten. Aus dieser allgemeinen Formel erkennen wir nun auch, daß die obige „beliebige Gruppierung" der einzelnen Werte mehr war als eine interessante oder dem Gedächtnis nützliche; diese Gruppierung brachte vielmehr eine Gesetzlichkeit zur Geltung, die alle wie immer mannigfaltige Gestaltung des Seitendrucks gegen vertikale Wände systematisch einheitlich aus sich hervorgehen läßt.

Betrachten wir auch noch dieses Beispiel. Wir wollen über einen beweglichen Punkt festsetzen, daß seine Abstände von einer festliegenden Geraden und von einem festen Punkte unter sich stets gleich sein sollen, wo immer der Punkt liegen mag; der Punkt wird dann eine Kurve beschreiben, die man Parabel nennt. Wir können nun dieses einzelne Problem nach allen Richtungen mathematisch durcharbeiten. Wollen wir uns noch ein anderes einzelnes Problem stellen, so sei es dieses. Ein beweglicher Punkt sei von zwei festen Punkten so abhängig, daß die Summe seiner Entfernungen von diesen stets die gleiche bleibe; der Punkt wird eine Ellipse beschreiben. Auch dies Problem können wir durcharbeiten, und zwar natürlich vollkommen getrennt vom ersteren.

Nun wollen wir aber darauf aufmerksam sein, daß der Mathematiker aus der Funktion zweiten Grades zwischen zwei Veränderlichen $ax^2 + by^2 + cx + dy + exy + f = 0$ durch gehörige Verfügung über die Konstanten $a \cdots f$ eine Theorie der sogenannten Kegelschnitte ableitet, in der als bestimmte Einschränkungen die Parabel und die Ellipse mit enthalten sind; diese oben vollkommen als Einzelprobleme gesetzten Punktwege sind jetzt als „verwandte" Fälle aus der Theorie einer Gleichung deduzierbar geworden; die Parabel und die Ellipse waren oben einzelne Probleme, deren Bestimmtheiten wir synthetisch hineintragen; jetzt sind sie Ergebnisse geworden einer systematischen Auslegung eines umfassenden Gesetzes. Zu welcher der unendlich vielen Kurven ich gelangen will, hängt von der willkürlichen Verfügung über die Werte des theoretischen Ausdrucks ab. Die allgemeine Formel ist also ein System unendlich vieler besonderer Gestaltungen, die alle gleich möglich in ihm enthalten sind; es kommt nur auf mich an, wie und wozu ich den allgemeinen Ausdruck einschränken will.

Erweitern wir unsern Blick, so erkennen wir, daß alle exakte Wissenschaft solche Systeme von deduzierten Sätzen darstellt oder danach hinstrebt. Arithmetik, Geometrie und Mechanik entwickeln aus Prinzipien und Definitionen alle besonderen Sätze deduktiv, die Physik im weiteren Sinne nimmt eine Grundhypothese als theoretischen Ausgangspunkt ihrer Ableitungen, so daß alle besonderen Gesetze sich als Folgerungen durch Einschränkung des theoretischen Grundes darstellen; so leitet sie die Gesetze der Reflexion, der Brechung, der Interferenz und Polarisation aus der Theorie der Elementarkugelwellen, d. h. aus der Undulationstheorie ab.

Bis hierher handelte es sich für uns nur darum, eine Richtung wissenschaftlicher Arbeit uns zum Bewußtsein zu bringen, wie sie jede Wissenschaft innerhalb ihres Gebietes verfolgt; alle noch so unterschiedlichen Sätze und Gesetze müssen aus wenigen Grundbestandstücken und hinzukommenden Definitionen abzuleiten sein. Bei alledem handelt es sich um keine Angelegenheit, die für unsere Begründung der Logik als Kritik der spezifischen Naturwissenschaften ein grundsätzliches Interesse erforderte. Unser Problem taucht erst auf, wo aus der Spezifikation der Wissenschaften die Gefahr einer Schranke für die Gesamtaufgabe derselben droht. Wenn wir gleichwohl diese längere Erörterung über das deduktive Verfahren der Naturwissenschaften anstellen, so taten wir es in der pädagogischen Absicht, das Auge des Lesers einzustellen auf eine letzte und schwierigste Gefahr der Schranke, die aus der Spezifikation der Naturwissenschaften sich ergibt.

Das Problem beginnt für unsere Logik im selben Augenblicke, in dem eine spezifische Wissenschaft erkennt, daß ihr System des theoretischen Aufbaues, wie es sich in der Geschichte tatsächlich entwickelt hat, nur ein beliebiger Fall innerhalb einer unendlichen Mannigfaltigkeit gleichmöglicher Systeme ist. Dann erhebt sich die gewaltige Frage: „Wie kann alsdann die systematische Einheit der Natur zustande kommen?" Der Anlaß zu solcher Frage ist nun wirklich gegeben durch die metageometrischen Überlegungen bezüglich der Geometrie und durch das aus dem sogenannten Problem von Einstein hervorgehende Relativitätsprinzip innerhalb der Physik. Da wir früher schon[1] das Problem der Metageometrie aus dem logischen Interesse, das der kritische Idealismus daran nehmen muß, erwogen haben, wollen wir uns hier dem Problem des Relativitätsprinzipes zuwenden; gehört doch auch seine Entdeckung erst der jüngsten Zeit an.

[1] „Aristoteles und Kant."

Denken wir uns, es wäre die Aufgabe gestellt, die Bewegungen innerhalb eines isolierten Haufens materieller Punkte während einer Zeit zu beschreiben; alle Orientierung an außer diesem Haufen Liegendem ist also ausgeschlossen. Zur Erleichterung seiner Aufgabe soll dem Beauftragten eine Uhr mitgegeben werden, an der er aber nicht feststellen kann, ob sie „richtig" gehe, da ihm jede Kontrolle fehlt; er wird also die Bewegungen der materiellen Punkte unter Zugrundelegung der (unbestimmten) Gangart seiner Uhr beschreiben. Nehmen wir an, daß sich die Punkte mit Geschwindigkeiten bewegen, die, mit der Lichtgeschwindigkeit verglichen, nicht verschwindend klein sind, wie etwa bei den Bewegungen der Gestirne, so wird es ihm unmöglich sein, irgendwie eindeutig zu bestimmen, was „gleichzeitig" geschehe, ehe er nicht eine bestimmte Aufstellung genommen hat. (Diese Einsicht spricht das Problem von Einstein aus.) Sollen seine Beschreibungen nun irgendwelchen Wert haben, so muß er sie so abfassen, daß sein Standpunkt jederzeit wieder aufgefunden werden kann. Er wird also den Ausgangspunkt aller Messungen in einen der materiellen Punkte verlegen und noch zwei andere, die mit ersterem nicht auf einer Geraden liegen, auswählen, um durch sie die Achsen seines Bezugssystems zu legen. Jetzt kann er darangehen, die Vektoren aller Punkte in Beziehung auf sein Koordinatensystem als Funktion der Zeit, das heißt: seiner Zeit festzustellen. Wir erkennen, daß er, um überhaupt eine Bestimmung in Angriff nehmen zu können, zunächst aus einer Mannigfaltigkeit gleichmöglicher Bezugssysteme eines willkürlich wird auswählen und auf dieses seine Beschreibungen einschränken müssen; denn die Wahl des Nullpunktes wie der Achsen war willkürlich. Welchen Nullpunkt und welches geometrische System wird er für die Beschreibung der Bewegungen vorziehen?

Er wird diejenige Weise geometrischer Beschreibung der Bewegung wählen, die als möglich beste Grundlage dafür dienen kann, einen festen gesetzmäßigen Zusammenhang der Vorgänge auszusprechen, d. h. über deren Ursachen Aussagen zu machen, auf Grund deren wir die weitere Bewegung voraussagen können. Dazu muß der Kraftbegriff eingeführt werden. So wird dann die Beschreibung der Bewegungen zu einer möglich besten Grundlage werden für die Beschreibung eines Kräftesystems.

Die Definition der Kraft ist die, daß sie die Ursache einer Beschleunigung sei; nur unter Zugrundelegung dieser Definition ist es möglich, „Kräfte" festzustellen, die zwischen Himmelskörpern wirken. Man würde also durch eine andere Definition die Astronomie, dies reinste aller Gebiete der Erfahrung, preisgeben. Würden wir nun die Kräfte, die in diesem Systeme wirkend gesetzt werden, nicht als durchaus innere Kräfte definieren, so müßten zu ihnen noch „außerweltliche Ergänzungskräfte" angebracht werden. Dann aber würde weder das sogenannte „Wechselwirkungsgesetz", das besagt, daß der Wirkung einer Kraft stets eine nach Größe, Richtung und Lage gleiche Gegenwirkung entspreche, erfüllt, noch würde die „lebendige Kraft" hinfort als eine Energie bezeichnet werden können, die von dem Gesetz der Äquivalenz befaßt wäre, sofern dann ihre Umwandlung nicht mehr nach einem eindeutig bestimmten Verhältnis in Wärme erfolgen könnte. Soll das geschehen, so müssen die relativen Bewegungen der Massen einzig und allein zueinander bestimmt werden. Damit ist dann die Wahl des Bewegungssystems bestimmt, bestimmt aus der Definition der Kraft. Es wird dasjenige sein, dessen Nullpunkt in den Massenmittelpunkt verlegt ist. Es ist so zu wählen, daß der Massenmittelpunkt in Ruhe ist, der „Drall" des Systems dauernd gleich Null ist. Jetzt ist auch die Form derjenigen Bewegung bestimmt, die als rein geometrische der dynamischen Betrachtung voraussteht; es ist die geradlinige „gleichförmige" Bewegung. Sie werde darum die „absolute" Bewegung genannt. Und nach ihr ist alsdann auch diejenige Zeit bestimmt, die als die „wahre" Zeit innerhalb dieses Kräftesystems zu gelten hat. Die Uhren müssen um gleichviel fortschreiten, wenn ein zu dieser Welt gehöriger Punkt, auf den keine „innenweltlichen" Kräfte angreifen, gleiche Wege durchlaufen hat.[1]

Überblicken wir den Gedankengang, so wird das klar geworden sein, daß die Physik auf Grund ihrer Definition des Kräftebegriffs erstens die ihr geeignete bestimmte Form der Zeit aus einer unbestimmten Mannigfaltigkeit von Zeitweisen als die „wahre" Zeit aussucht; ferner wurde aus einer unendlichen Mannigfaltigkeit von geometrischen Systemen dasjenige ausgewählt, das bestimmten Definitionen der Physik zur Unterlage weiterer Arbeit dienen kann. An diesem entscheidenden Beispiel wollen wir uns der Forderung der Einheit der Natur bewußt werden, die die Logik angesichts einer drohenden Schranke der Einzelwissenschaften gegeneinander aussprechen muß.

Wir erkennen, daß das Ganze der Physik bedingt ist durch einen Kreis von Bestimmungen, die von der Wissenschaft im Sinne eines Programms zugrunde gelegt werden, nach dem sie die Naturbeschreibung durchzuführen entschlossen ist.[2] Wir denken dabei vorzüglich an die Bestimmung der „Kraft" aus der Beschleunigung und an das Äquivalenzgesetz. Das gleiche gilt für das Ganze der Geometrie in ihrem vollen Umfange als Metageometrie, innerhalb derer die euklidische Geometrie als Programm erscheint, nach dem man die Naturbeschreibung durchzuführen entschlossen ist. Ein gleiches gilt für

[1] Föppl a. a. O. [2] Föppl a. a. O.

die Arithmetik, die aus der unendlichen Mannigfaltigkeit gleichmöglicher Zählreihen unsere Reihe der Kardinalzahlen als Definitionsgrundlage der Operationen ausgewählt hat, in derselben Richtung eines „Programms“; und unsere „natürliche Zahlenreihe“ entspricht der „natürlichen“ oder „wahren“ Zeit (oder umgekehrt; das soll hier nicht entschieden werden). In diesen drei Grundgebieten, aus denen die Bestimmung des Naturgegenstandes sich erhebt, erkennen wir eine programmatische Einschränkung einer unendlichen Mannigfaltigkeit auf einen Fall, der als der Fall eines „natürlichen Systems“ gesetzt ist. Daß das gewählte System für die Definition usw. den „möglich einfachsten“ Formelausdruck liefere, ist kein „entscheidender Grund“; denn dieser Vorzug wäre nur ein technischer, nicht aber ein methodischer. Vielmehr wird in der heutigen Diskussion dieser Wissenschaften hierfür die „Erfahrung“ gesetzt. Wir wollen nur erwähnen, daß so nicht zu allen Zeiten von seiten der Wissenschaften entschieden wurde, wenn für ein bestimmtes Programm des naturwissenschaftlichen Aufbaues nach einem Grunde des Vorzugs dieses vor einem andern gefragt wurde; zu Leibniz' Zeiten entschied man hierüber anders. Also: Man sagt heute, das Programm sei nicht willkürlich gewählt, sondern wir hätten uns dafür entschieden, weil die Erfahrung uns bereits gelehrt habe, daß es zu einer einfachen und fruchtbringenden Auffassung der Naturvorgänge führe.[1] Oder in anderer Fassung: Es „erscheint das euklidische Postulat[2] oder ein anderes ihm ähnliches als ein Datum der Erfahrung, welches sich innerhalb der Grenzen unserer Beobachtungen als mit der Wirklichkeit übereinstimmend erweist“.[3]

[1] Vgl. Föppl a. a. O.
[2] d. h. das Parallelenaxiom.
[3] Pascal, Repertorium der höheren Mathematik II. Geometrie (Teubner 1912, S. 619).

Was bedeutet nun dieser Begriff einer die wissenschaftlichen Entschließungen von außen her bestimmenden „Erfahrung“? Ist damit, daß sich der Geometer einerseits und der Physiker andererseits für eine bestimmte Gestaltung ihres spezifischen Lehrgebäudes auf die sogenannte „Erfahrung“ beruft, eine Gewähr dafür gegeben, daß das, was alle spezifischen Wissenschaften nacheinander wie in konzentrischen Schalen aufzubauen sich bemühen: das System der Natureinheit möglich ist? Von der Dynamik, der grundlegenden Wissenschaft der Physik, sagt die neueste Forschung, daß sie „als von uns gewählte besondere Darstellungsmethode in die Erfahrung hineinzutragen sei“[1], also nicht das ist, was man „Erfahrungswissenschaft“ zu nennen pflegt. Ihre Einsichten sind deduktive Einsichten, die aus gewählten Definitionen und Bezugssystemen hergeleitet sind; und diese sind gewählt aus einer unendlichen Mannigfaltigkeit methodisch gleichmöglicher Festsetzungen. Die Metageometrie ist eine Raumwissenschaft, die, wie der Name sagt, jenseit aller „Feldmessung“ liegt. Sie beherrscht in vollster deduktiver Reinheit eine unendliche Mannigfaltigkeit gleichmöglicher Geometrien. Innerhalb solcher Metageometrie entsteht „unsere“ euklidische Geometrie, indem über eine in der Formel der absoluten Geometrie vorkommende unbestimmte Konstante verfügt wird; so ist also auch hier die euklidische Geometrie ein allgemein beherrschter Spezialfall, eine „gewählte besondere Darstellungsmethode“.

Was ist es also, das man mit der „Erfahrung“ meint, die uns etwas gelehrt haben soll? Oder fragen wir besser zuerst: Was kann die Wissenschaft von solcher „Erfahrung“ gelernt haben? Ist es nicht einzig und allein dies, daß in den getroffenen reinen Bestimmungen, sei es der Geometrie, sei es der Dynamik, die Natur als Einheit

[1] Föppl a. a. O.

eines systematischen Naturganzen sich bislang dargestellt hat? Wohl verstanden: die „Erfahrung“ lehrt uns, daß die „gewählte besondere Darstellungsmethode“ an ihrem Teile systematische Einheit der Natur zum Ausdruck bringt; aber Erfahrung ist nicht selbst diese systematische Einheit der Natur. Sie soll nur die notwendige Kontrolle dafür bedeuten, ob in solcher Richtung die „Darstellungsmethode“ auch tauglich sei.

Fragen wir jetzt, was denn nun das sei, was man „Erfahrung“ nennt. „Erfahrung“ bedeutet im Bereiche der Wissenschaft eindeutig die Mannigfaltigkeit der Versuche, die die Wissenschaft anläßlich und gemäß ihrer gewählten besonderen Darstellungsmethode anstellt. Entspricht nun das Ergebnis des Versuches solchen „Bestimmungen“, die der Forscher als „wahr“ gelten läßt und voraussetzt, so gelten die hypothetischen Bedingungen des Versuches als „fruchtbringende Auffassung der Naturvorgänge“. Man sagt dann: „Die Erfahrung lehrt, daß die gewählte besondere Darstellungsmethode zu einer fruchtbringenden Auffassung der Naturvorgänge führt.“ Widerspricht das Versuchsresultat solchen anerkannten Bestimmungen, so „lehrt die Erfahrung“ andersartige Versuchsbedingungen zu wählen.

Was lehrt also dies Etwas, das man „Erfahrung“ nennt? Ist es etwa eine Brücke zwischen der Natur dort und der Wissenschaft hier; ist nach obigen Erörterungen nicht alles, was gelehrt oder „gegeben“ werden kann, das, daß die hypothetischen Bedingungen, aus denen die Wissenschaft einen Versuch vollzieht, in Übereinstimmung mit anerkanntem Inventar der Wissenschaft stehen oder nicht stehen? Ist nicht also „die Erfahrung“ der Ausdruck einer inneren Wissenschaftsbilanz? Und also der reine Ausdruck dafür, daß die Wissenschaft sich rechtfertige vor der Forderung der systematischen Einheit der Bestimmungen ihres gesamten Bereiches?

Das heißt „Erfahrung“, daß die Wissenschaft ihre Setzungen bewahrheite; das will besagen: sie eingliedere in das System alles dessen, was als wahr angenommen ist. So ist die Bewahrheitung die Methode des in sich immanent bestimmten Systems der Einheit der Natur.

Der Begriff der Erfahrung trat uns am bedeutsamsten als Lehre und als Datum entgegen, wo die Physik sich über die Wahl ihres dynamischen Systems, wo die Geometrie sich über die Wahl ihres euklidischen Systems ausspricht und zu rechtfertigen sucht. Nicht die theoretischen Ausgangspunkte sollen von der „Erfahrung“ „gelehrt“ werden, denn sie sind reine Setzungen des Denkens, die den Erscheinungen der Natur zum Grunde gelegt werden sollen. Es kommt allein auf das System der Folgerungen an, auf die theoretische Zulänglichkeit zur Erklärung besonderer Vorgänge.

Das war also das bedeutsame, daß die Erfahrung die Fruchtbarkeit des gesamten theoretischen Gebäudes, sei es der Dynamik, sei es der euklidischen Geometrie, für die Einheit der Naturerkenntnis lehren soll. Wo ist denn diese „Natur“, deren Einheit die gewählte Darstellungsweise entspricht? Ist sie nur die geometrische, die euklidische und nicht zugleich auch die dynamische oder die biologische usw.? Oder nur die dynamische und nicht zugleich auch die geometrische usw.? Kann also die „Erfahrung“ mit ihrer „Belehrung“ etwas bedeuten, so muß es das sein, daß die Kontrolle des spezifischen dynamischen Systems nicht auf eine spezifisch dynamische Natur eingeschränkt ist; denn die gibt es nicht, als nur in der spezifischen Absonderung der dynamischen Wissenschaft; sondern daß die Kontrolle zu nehmen ist von der systematischen Einheit der Natur schlechthin. Und wo ist diese? In keiner spezifischen Beschränkung, in der sie nur von spezifischen Wissenschaften gedacht werden kann. Die deduktive Einheit des Systems

der einen Natur ist die abschließende Forderung der Philosophie im Dienste und Bedürfnisse der spezifischen Wissenschaften. Denn jede bedarf einer Kontrolle, die sie aus sich selbst verlegt, über die sie nicht Herr ist und die sie Erfahrung nennt, weil es ihr darum zu tun ist, für sich als Ganzes einen Ausdruck der Bewahrheitung zu finden, der nicht mehr selbst in ihr liegen kann. Denn sie ist nur eine spezifische Arbeit im Dienste eines Einheitlichen und Ganzen. Wir erkannten „Bewahrheitung" als den Akt einer inneren Bilanz. Und also bleibt auch jetzt, wo es sich um die Bewahrheitung eines theoretischen Gebäudes als Ganzes handelt, die Bewahrheitung nur eine innere aus der Kontrolle der Widerspruchslosigkeit mit dem gesamten theoretischen Bestande aller spezifischen Wissenschaften. Deduktive Einheit eines Systems der Natur bedeutet somit die Forderung einer Bewahrheitung eines spezifischen theoretischen Gebäudes durch Widerspruchslosigkeit zu jedwedem anderen spezifisch theoretischen Gebäude. So wird dann systematische Einheit der einen Natur eine mögliche Idee, in der die spezifischen Naturwissenschaften sich rechtfertigen und vor der Gefahr der gegenseitigen Schranke bewahren. Die Schranken erkannten wir in jener „Erfahrung", die vorgeschoben wurde als eine Gewissensquelle von eigener, weil äußerer Gerechtsame. Dadurch aber wurden die spezifischen Wissenschaften in dieser folgenschwersten Lage, wo ihr gesamtes theoretisches System vor der Frage der Zulänglichkeit stand, von dem einzig Halt gebenden Bezug aufeinander abgelenkt und sie selbst als spezifische Wissenschaften isoliert, womit denn ihr Objekt, die eine Natur, restlos verloren werden muß.

So ist denn das, was „Erfahrung" besagen soll, aber nicht vertreten kann, die Forderung einer systematischen Einheit der Natur. Diese aber verstehen wir als eine innere Forderung, daß die Voraussetzungen und Darstellungsmethoden der spezifischen Wissenschaften unter sich eine widerspruchslose Einheit seien und in solcher die Einheit der Natur darstellen.

Auch dies ist ein Programm, aber der Macht der spezifischen Wissenschaft entzogen, wiewohl nur um derentwillen entworfen. Es ist das Programm der Erkenntnis schlechthin. Einheit der Erkenntnis bedeutet Einheit des Gegenstandes der Erkenntnis, das heißt der Natur. Und also ist die Forderung einer deduktiven Einheit der Natur eine letzte und entscheidende Forderung der Logik des kritischen Idealismus.

Diese Idee der deduktiven Einheit aller spezifischen theoretischen Systeme untereinander, und das heißt: der Natur, muß sich am stärksten als Forderung geltend machen vor der Tatsache der Konstanten. Denn sie scheinen ihr den stärksten Widerstand zu leisten und der systematischen Einheit einer „gewählten besonderen Darstellungsweise" am weitesten entlegen zu sein. Und obendrein sind sie ganz eigentlich die deutlichsten Träger dessen, was wir „unsere" Natur nennen.

Wodurch zeichnet sich nun aber unsere, d. h. diese eine „wirkliche" Natur vor anderen Begriffen einer Natur aus? Das ist es, daß sie den Gegensatz bildet zu einer Natur im Sinne einer „gewählten besonderen Darstellungsweise". Die Wahlfreiheit widerspricht der Eindeutigkeit der „wirklichen" Natur. Die Gründe der Wahl sind empfehlende Gründe, nicht eindeutig bestimmte; denn daß die Formelausdrücke für Naturvorgänge in dem vorgezogenen Systeme „möglich einfachste" werden, oder daß es eine „fruchtbringende" Darstellungsweise sei, läßt die Darstellung von dem Dargestellten locker, bezieht beide nicht ineinander bis zur Strenge der Selbigkeit. Nun aber verwiesen wir die Gründe, die zur Wahl der „besonderen Darstellungsweise" führten, auf die unendliche innere Rechtfertigung aller spezifischen Systeme deduktiver Theorien

durch alle, auf die unendliche Einheit eines Systems der Natur. Somit liegt in der unendlichen und einheitlich inneren Rechtfertigung auch die unendliche und einheitlich innere Bestimmung der Wahl jedes einzelnen spezifischen Wissenschaftssystems. So ist denn das, was wir die „wirkliche Natur" nennen, dieser vorweggenommene Begriff eines über alle Willkür des theoretischen Systems der einzelnen spezifischen Wissenschaft hinausliegenden eindeutigen Systems der Natur.

Ist also „die wirkliche Natur" nur der vorweggenommene Begriff einer durch unendliche innere Rechtfertigung eindeutig bestimmten Wahl des theoretischen Systems jeder spezifischen Wissenschaft, so gibt es nichts mehr außerhalb dieses Systems der Natur zu denken. Und also müssen die Konstanten als Mitschaffer des gesetzlichen Ausdrucks der Natur in solchem System eindeutig bestimmter Darstellungsweisen aller spezifischen Wissenschaften mitbegriffen sein. Es gibt kein anderes Mittel, des Problems Herr zu werden, das in dem anscheinend so unheilbar zusammenhanglosen und bloß gegebenen Auftreten der Versuchskonstanten liegt. Was nützte uns die immer und ewig zu früh sich aufdrängende banale Auskunft von dem Dualismus der Mittel, in denen Erkenntnis zustande komme, die man Denken und — Erfahrung nennt? Vor diesem Dualismus ist die „Einheit der Natur" ein sinnloser Gedanke, mit dem aber die Möglichkeit der Naturwissenschaften, dieweil sie spezifische Wissenschaften sind, steht und fällt. Jener Dualismus möge sich dann einstellen, wenn wissenschaftliches Denken verzweifelt ist, seiner eigenen Probleme Herr zu werden. Dieser Augenblick scheint aber heute, in den Tagen einer ungeheueren Energie theoretischer Arbeit zunächst der Geometrie und der Physik, aber mit steigendem Einfluß auf alle übrigen spezifischen Wissenschaften, noch nicht gekommen. Es darf kein methodischer Widerspruch zwischen Theorie und

Konstanten bestehen; es muß aus der Forderung einer systematischen Einheit der Natur eine Theorie der Weltkonstanten nicht nur ein möglicher, sondern schlechthin notwendiger Gedanke sein, welche Theorie der Weltkonstanten geradeso als innerliche Forderung zu verstehen ist, wie jegliche andere Theorie. Wir wiesen in früheren Erörterungen[1] auf allerbedeutsamste Schritte der Forschung in dieser Richtung hin. Auch die Konstanten müssen der Idee eines deduktiven Systems restlos unterstellt werden.

So haben wir denn mit dem Abschluß des Entwurfes unserer Logik denjenigen Begriff unter unsere Kritik gestellt, der der Idee unserer Erkentnis ihre Aufgabe schien streitig machen zu können; wir meinen den Begriff der Erfahrung. Auch dieser Begriff spricht eine Beziehung von wissenschaftlichem Denken und Sein aus und gehört zum gebräuchlichsten Begriffsgute der Naturwissenschaften. Er scheint den Vorzug zu haben, über diese Grenzen der Naturwissenschaften nicht hinauszugehen, während dem Begriffe der Erkenntnis eigen ist, sich über diese Grenzen zu erheben. Aber wir erkannten, daß diese Grenzbefangenheit den Begriff der Erfahrung gerade unfähig machte, dem Problem aus der Vereinzelung der Naturwissenschaften zu dienen. In ihm vermag weder der Anspruch des naturwissenschaftlichen Denkens gegenüber den Seinsvorgängen, noch derjenige des Seins gegenüber dem Denken der Wissenschaft entschieden zu werden. Der Begriff der Erfahrung muß den Anspruch zweier Interessen unberuhigt gegeneinander bestehen lassen. Diese Zwiespältigkeit bricht in aller Geschichte der Wissenschaften hervor in dem Gegensatz von Theorie und Praxis, von apriori und aposteriori, von Subjekt und Objekt; Gegensätze, die ihren einfachsten und unverhülltesten Ausdruck in unserem von

[1] S. 69.

Denken und Sein finden. Dieser unberuhigte Anspruch zweier Interessen aufeinander muß methodisch bewältigt werden; in dieser Aufgabe konstituiert sich die Logik des kritischen Idealismus kraft der Idee der Erkenntnis. Was deren Fehler gegenüber dem Begriff der Erfahrung zu sein schien, daß sie nicht aufgeht in dem Verhältnis von wissenschaftlichem Denken und Naturvorgang, ist um dieses Verhältnisses willen eine Notwendigkeit und ihr entscheidender Vorzug; es bedarf eines übergeordneten Begriffes, aus welcher Überordnung die Möglichkeit einer methodischen Beruhigung und kritischen Sicherung dieses Verhältnisses entspringt. Somit definieren wir die Logik des kritischen Idealismus als Kritik der wissenschaftlichen Erfahrung.

E. Zusammenfassender Rückblick auf die Logik des kritischen Idealismus.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Weg, den wir eingeschlagen und nun zu Ende geführt haben, damit wir der Philosophie gegenüber den spezifischen Naturwissenschaften nach Problem und Methode eine Selbständigkeit wahren können.

Wir konnten auf die Tatsache hinweisen, daß die Prinzipien und demnach auch die Methoden der Seinswissenschaften spezifische sind. Mit dieser Tatsache stellten wir die andere zusammen, daß die Seinswissenschaften (wie es schon dieses Wortgebilde zum Ausdruck bringt), einen unaufhebbaren Bezug von Sein und Denken voraussetzen. Aus diesen beiden Tatsachen entsprang uns ein Problem; denn die eine scheint ein klares Widerspiel der anderen zu sein.

Diese beiden Tatsachen haben verschiedenen Charakter. Die erstere ist eine solche der Geschichte, der Entwicklung der Wissenschaft, über deren Gründe wir nicht

nachgrübeln wollen. Die andere aber ist die Tatsache einer Voraussetzung, einer wie etwas gleichsam Selbstverständliches angesehenen Annahme: „Es muß einen unaufhebbaren Bezug von Denken und Sein geben.“ Mit dieser Annahme beginnt Wissenschaft.

Nun ist dieser Bezug von Denken und Sein selbst nicht eine Tatsache; denn er wird als unaufhebbar gesetzt. Unaufhebbar heißt „unmöglich aufzuheben“. Unmöglichkeiten sind nun keine Tatsachen, sondern sind Annahmen, besser: sind Forderungen des Geistes.

Diese „Unaufhebbarkeit“ spricht also aus, daß der Bezug von Denken und Sein Bedingung dafür ist, daß Natur zur Tatsache, zur Erfahrung werde; sie ist eine Forderung aus dem Geiste alles Denkens, das ein Sein gewinnen will, ist Forderung alles Seins, auf daß es gegenständlich werden könne. Diese Forderung wird auf keinem Stande des Denkens oder des Seins erfüllt, sondern bleibt ungeschwächt unendliche Forderung für jede Weite des Weges wissenschaftlicher Arbeit, ist unendliche Bedingung der Möglichkeit aller notwendig immer nur endlich geleisteten Wissenschaftsarbeit. Solcher Art Forderung heißt uns Idee. Also ist der unaufhebbare Bezug von Denken und Sein Idee. Diese Idee forderte die Unaufhebbarkeit des Bezuges in zweifacher Richtung, sowohl im Sinne einer unbeschränkten Totalität wie im Sinne einer nach innen gerichteten Einheit. Diesem Schema gemäß entwickelten wir unseren Entwurf der Logik des kritischen Idealismus.

Diese Idee eines totalen und einheitlichen Bezuges von Denken und Sein ist die Idee der Erkenntnis. Erkenntnis ist also mehr als Denken. Erkenntnis ist prinzipielle Einheit von Denken und Sein, ist Denken mit gegenständlicher Befugnis, ist Sein innerhalb der Grenzen der Denkbarkeit. Die Idee der Erkenntnis umspannt und bewältigt die Gegensätze von subjektiv und objektiv, von apriori und aposteriori, von Form und Materie. Außer-

halb dieser befassenden Idee der Erkenntnis treiben diese Gegensatzbegriffe mit unüberwindlicher Kraft auseinander, werden zu unversöhnbaren Widersprüchen. Die Idee der Erkenntnis ist Idee der totalen Einheit eines totalen Mannigfaltigen und also Prinzip der Philosophie, die dadurch zur Bedingung der Möglichkeit der spezifischen Wissenschaften wird. Jede dieser Wissenschaften stellt nur ein spezifisches Mannigfaltiges unter eine spezifische Einheit und muß also eine Unendlichkeit von Mannigfaltigkeit prinzipiell außerhalb ihrer selbst stehen lassen, weil jeder die Enge ihres spezifischen Prinzips es gebietet. Das Bewußtsein dieser Tatsache, ein Mannigfaltiges außerhalb ihrer prinzipiell begrenzten Arbeit stehen lassen zu müssen, ist gleichbedeutend mit dem Bewußtsein einer fremden Gegensätzlichkeit; das Bewußtsein dieser Gegensätzlichkeit sieht wissenschaftliche Arbeit im Charakter eines bloßen Denkens gegenüber dem „wirklichen", „gegebenen" Sein, macht aus dem „Denken" „unser Denken", das Denken des bloßen Subjekts, dem das daseiende Objekt getrennt gegenübersteht. Das Subjektive ist also die je prinzipiell begrenzte Einheit, darüber das Objektive mit prinzipiell unberührter Mannigfaltigkeit hinausragt; das Apriori, das bloß Formale ist die je prinzipiell begrenzte Wissenschaftsarbeit, die außer sich das prinzipiell unberührte Aposteriori, die Erfahrung, das Materielle stehen hat.

So ist denn die Philosophie, als die Wissenschaft aus dem Prinzip der Erkenntnis, das System der Forderungen eines unaufhebbaren Bezuges von Denken und Sein und dadurch die Bedingung dafür, daß Wissenschaften möglich sind, dieweil sie spezifische sind. Sie ist nicht mehr ein klugredender Vagabund in den Reihen der Wissenschaft. Erst die Philosophie als Wissenschaft aus der Idee der Erkenntnis schafft die Möglichkeit, von der Naturwissenschaft im Sinne der Einheit einer Wissenschaft von der Natur zu reden. Ohne die Philosophie des kritischen Idealismus zerfällt sie in spezifisch vergrenzte Gebiete, die der Aufgabe, die ihnen gestellt ist: die Natur in totaler Einheit darzustellen, nicht gerecht werden können.

Die Philosophie fordert totalen und einheitlichen Bezug von Denken und Sein und hat dafür zu sorgen, daß dieser Forderung entsprochen werde. Und wir erwarteten, daß dies nach vier Richtungen geschehen werde. Zunächst in der Richtung einer totalen Begründung des Denkens; das war uns die Forderung des Ursprungs. Sodann in Richtung einer totalen Bestimmung des Seins; hierin sprach sich die Forderung des Einzelnen aus. Drittens hinsichtlich der Einheit der Begründung; das besagte die Forderung einer kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien. Und letztlich ging die Forderung auf Einheit der Bestimmung des Seins und das heißt auf ein System der Natur.

Wer hat die Forderungen zu erfüllen? Wer anders als die Wissenschaften, aus deren Bedürfnis diese Forderungen gestellt waren. Die Philosophie begründet das Recht der Forderungen, das in den Schranken der spezifischen Wissenschaften nur zum Sinn eines Bedürfnisses sich ausprägen konnte, das auf seine Befriedigung hin blind ist. So sind also diese Forderungen, die wir nach ihren vier Richtungen soeben noch einmal vor Augen stellten, ganz eigenes Gut und Verdienst der Philosophie, denn sie entsprangen der Idee der Erkenntnis, mit der sich die Philosophie konstituiert.

Damit steht die Philosophie des kritischen Idealismus als Richter über den besonderen Wissenschaften. Der Richter legt das Bedürfnis Vereinzelter in seiner wechselseitigen Rechtszulänglichkeit aus und schafft aus Parteien, die an sich getrennt sind, eine Gemeinschaft durch wechselseitige Leistungen; er nimmt an ihrem Tun unmittelbaren Anteil durch Aufklärung und Auslegung des Rechts und der Tatsachen und wacht über die Durchführung seines

Erkenntnisses. In solchem Sinne ist Philosophie richterlich, d. h. kritisch; sie ist kritischer Idealismus.

So ist denn der kritische Idealismus bis zum Widerspruch getrennt vom „spekulativen Idealismus", der im Besitze von „Ideen" zu sein behauptet, die ihm eine Schau über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus gewährleisten sollen; durch die er über „Jenseitiges" glaubt weise sein zu können. Es gibt nicht zweierlei daseiende Wirklichkeit: die, so in den spezifischen Naturwissenschaften ihren Platz hat oder finden wird, und eine andere, zu welcher der „Idealist" etwelchen Weg gefunden zu haben vorgibt. Der kritische Idealismus ist mit seinem Blicke fest eingestellt auf die Wirklichkeit, die in den Gesetzen der Naturwissenschaft gegenständlich wird. Damit ist er allerdings ebenso fern wie vom „spekulativen" Idealismus, so fern auch vom „Psychologismus", der sich eine unmittelbare Wirklichkeit in den „Vorstellungen" der Individuen glaubt aneignen zu können. Wir glauben eine exaktere Wirklichkeit uns vermitteln zu können, wenn wir uns versenken z. B. in das Lehrgebäude der Mathematik, als wenn wir Subjekte, seien es mündige oder unmündige, über ihre mathematischen „Vorstellungen" befragen. Nun erkennt aber der kritische Idealismus, daß für den Sinn der Wirklichkeit, die er voraussetzt und die von den Naturwissenschaften erarbeitet wird, die Besonderung derselben zu einer Gefahr wird. Er erkennt, daß die Wirklichkeit in dem totalen und einheitlichen Begriff, dessen sie bedarf, nur möglich ist, wenn ein Ort da ist, der den Zusammenhalt aller besonderen Wissenschaften ermöglicht, indem er das Bedürfnis aller der einzelnen als ein Recht und daher im Sinne der Forderung aller an alle bestimmt und sichert. Erst durch die richterliche, die kritische Kraft der Idee der Erkenntnis über die spezifischen Bemühungen des Denkens um spezifisches Sein ist totale Einheit der Wirklichkeit möglich.

F. Die Analogie des Aufbaues zwischen der Logik und der Ethik des kritischen Idealismus.

Hier muß nun endlich die Frage, die sich schon längst beim Leser hervorgedrängt haben wird, zu ihrem Rechte kommen: Warum denn in aller Welt werden innerhalb einer Ethik solche Bemühungen aufgewandt, das Problem der Logik zu entwickeln? Stellten wir einleitend nicht unsere Absicht scharf heraus, das Gebiet der Erfahrung vom Gebiete des Willens und der Handlung gerade abzugrenzen? Naturwissenschaft geht auf das Sein, die Rechtswissenschaft z. B. bestimmt die Formeln des Sollens. Wer diesen Unterschied verkennt und mißachtet, macht aus der Philosophie entweder Empirismus und ist blind gegen Wille und Handlung, oder Voluntarismus und verdächtigt den Wirklichkeitssinn der Natur. Somit scheint es doch mindestens möglich zu sein, die Ethik wirklich mit der Ethik zu beginnen und nicht des breiten mit einer Logik. Wenn auch das Problem in allen drei Disziplinen der Philosophie ein ähnliches ist, sofern es aus der Besonderung der Wissenschaften entspringt, bedarf es dann, über den schlichten Hinweis hinaus, der Erörterungen im einzelnen darüber, wie die Logik nun die Gefahr der mannigfachen Schranken durch die Methode der Kritik überwindet? Kann der Autor einen willigen Leser erwarten, wenn er ihm als Einführung in eine Ethik den schwierigen Entwurf einer neuen Logik zu bieten wagt? Stellen wir uns selbst alle diese Bedenken vor Augen, so müssen wir starke Gründe gehabt haben, trotzdem wie geschehen zu verfahren. So ist es denn geboten, über diese Gründe Rechenschaft zu geben.

In einer ersten und allgemeinsten Formulierung wurde die Aufgabe der Philosophie dahin bestimmt, totale Einheit über einem totalen Mannigfaltigen, das nichts außer-

halb seiner läßt, zu schaffen. Darnach muß erwartet werden, daß die Philosophie nicht in drei Teile zerfallen darf. Andernfalls wäre nicht totale Einheit zuwege gebracht, und es bliebe dann noch zu fragen, ob nun nicht über diesen drei Disziplinen im Sinne eines Mannigfaltigen wiederum eine höhere Wissenschaft gesucht werden müßte, die nun endgültig eine totale Einheit zu leisten hätte. Das kann nicht unsere Meinung gewesen sein, denn es würde unserer Definition der Philosophie widerstreiten. Es mag zwar der philosophierende Geist sich seine Aufgabe erleichtern und sein Gebiet in drei Bezirke gliedern, so ist doch durch diese technisch-äußerliche Rücksicht nichts über die innere Verfassung dieser Wissenschaft entschieden. Das ist das mindeste, was feststehen muß, daß bei analogem Problem die Methode in allen drei Disziplinen der Philosophie eine analoge ist. So sei denn auch das erste, was wir uns für den Weitergang unserer Erörterungen vorsetzen, daß wir nachweisen, wie in analoger Weise zur Logik auch die Ethik ihren Aufbau zu vollziehen hat. Ist dieser Nachweis geschehen, so muß unser Auge für die uns unmittelbar interessierenden Probleme der Ethik geschärft sein, weil es in der kalt-klaren Luft, durch die der Weg unserer Logik führte, geübt worden ist. Es wäre der Entwurf der Logik somit eine Propädeutik gewesen.

Das ist also unsere nächste Frage: Ist Problem und Methode der Ethik analog dem Problem und der Methode der Logik? Vergegenwärtigen wir uns, worin die Analogie bestehen muß, wenn die Frage bejaht werden soll. Das Problem der Logik entsprang daraus, daß die Wissenschaft vom Sein in einer Mannigfaltigkeit besonderer Wissenschaften sich aufbaute, jede eine Eigenart gemäß ihrem besonderen Prinzipe. Diese Eigenart wurde zur Gefahr einer Schranke, die das Problem der Einheit der Natur bedrohte. Es ergaben sich konstruktiv notwendig vier Gesichtspunkte, von denen aus die Gefahr einer Schranke gesehen werden mußte. Somit mußte der Gefahr gleichfalls in vierfacher Hinsicht begegnet werden. Die Gliederung war aus der Wechselseitigkeit eines bestimmten Bezuges notwendig und eng begrenzt. Darnach würde eine Analogie zur Ethik verlangen, daß auch deren Problem entspringt, weil sich die vorauszusetzenden Wissenschaften des Gemeinschaftslebens, wie sie in der Volkswirtschaftslehre, der Rechts- und Staatslehre und den Erziehungswissenschaften vorliegen, gleichfalls aus spezifischen Prinzipien aufbauen. Dies letztere ist nun eine Tatsache. Gleichwohl richtet sich jede dieser besonderen Gemeinschaftswissenschaften auf uns, den Menschen mit Willen und Handlung. Sollen nun auch wir gemäß diesen besonderen Wissenschaften etwa spezifisch getrennt Willen und Handlung gestalten, oder ist es nicht vielmehr so, daß weder staatliches Leben ohne ökonomisches, noch Erziehungsarbeit ohne staatliches und wirtschaftliches Leben vollziehbar, so daß ein „Ineinander", nicht ein spezifisches Nebeneinander, Voraussetzung dieser Wissenschaften sein muß, eine Voraussetzung im Sinne eines Bedürfnisses, damit sie selbst möglich seien. Und doch vermögen sie dieses Bedürfnis nicht zum Range einer Forderung aneinander zu erheben. Denn sie haben keine Befugnis über die Grenze ihres Prinzips hinaus. So muß denn das, was den unaufhebbaren Bezug von Wille und Gemeinschaft mit der Kraft einer Forderung aussprechen kann, was also die besonderen Gemeinschaftswissenschaften der Gefahr wechselseitiger Verschränkung entheben wird, oberhalb dieser Prinzipienmannigfaltigkeit sich aufrichten als Idee eines totalen und einheitlichen Bezuges von Wille und Gemeinschaft. Diese Idee richtet sich über den spezifischen Wissenschaften auf, denen sie totale Einheit kritisch bereiten hilft; sie bewältigt also als Idee ein totales Mannigfaltiges und ist unserer Definition gemäß das Prinzip,

in dem sich die Ethik des kritischen Idealismus konstituiert. Diese Idee heißt Menschheit.

Demnach scheint nichts im Wege zu liegen, zu versuchen, in einer Weise, die unseren logischen Erörterungen analog ist, dem Problem und der Methode der Ethik ins einzelne nachzugehen.

G. Die Logik ist systematische Vorbedingung der Ethik.

Wenn es uns nun auch gelingen sollte, Problem und Methode von Logik und Ethik einander entsprechend nachzuweisen, ist damit diejenige totale Einheit bewiesen, die als Charakter der Philosophie von uns einleitend behauptet wurde? Genügt zum Beweise dieser schlechthin höchsten Einheit der Philosophie die Tatsache, daß ihre Glieder sich in analoger Weise aufbauen? Gewährt eine bloße Parallelität begrifflicher Entwicklungen die Sicherheit einer systematischen Einheit? Die Analogie ist eine blinde Tatsache; sie wird bloß aufgefunden und redet in Gleichnissen. Muß nicht dies lockere Band eines „gleichwie" verstärkt werden, bis wir erkennen, daß es sich um notwendig beieinander stehende Glieder eines Systems handelt? Die Analogie muß sich zur Konsequenz vertiefen; die Analogie der Gliederung muß als Konsequenz aus der Konstruktion des Fundamentes erkennbar werden. Denn das Fundament ist in allen wesentlichen Stützmauern die konstruktive Vorbedingung des Überbaues.

Diesen Nachweis also fordert die Einheit des Systems der Philosophie, daß die Logik das Fundament ist, aus dessen Art seiner Gliederung und Konstruktionsweise der Oberbau bedingt ist. Dann erst verliert die Gliederung der Philosophie in die drei Disziplinen das Bedrohliche für die Definition der Philosophie. Die Logik muß also systematische Vorbedingung der Ethik sein; ihr Problem

und ihre Methode muß feststehen, ehe überhaupt gewagt werden darf, eine Ethik in Angriff zu nehmen. Unsere logischen Erörterungen waren demnach weit mehr als eine unverbindliche Vorübung; sie waren fundamentale Erörterungen, wenn es möglich sein soll, die Ethik im System einer Philosophie als Wissenschaft zu schreiben.

Zwar gaben diese Erörterungen unsere Logik nur in der Kürze eines Programms, unter Verzicht auf alle logische Einzelausführung. Abgesehen davon, daß eine solche heute wohl keinem Logiker möglich sein möchte, da die Physik in einer Umarbeit ihres gesamten theoretischen Gebäudes begriffen ist und somit alle Begriffe, auf die sich die Logik zu beziehen hätte, im Flusse sind, können wir sagen, daß es auch nicht eines Mehreren bedarf. Wie immer die Logik im einzelnen wird gestaltet werden müssen, so bleibt doch alle Entwicklung im Gebiete des Prinzipiellen kontinuierlich. In ihren prinzipiellen Erörterungen bleibt die Philosophie von den Veränderungen im Innern der Einzelwissenschaften unbeirrt; auch die Philosophie hat ihre eigene Geschichte, die Geschichte ihrer prinzipiellen Überlegungen. So wird denn unser Entwurf der Logik genügen, der Ethik ihren systematischen Ort klar anzuweisen. Im „Grundgesetz der Wahrheit" werden wir uns bemühen, diese Kontinuität des Überganges von Logik zur Ethik nicht nur prinzipiell zu fordern, wie hier, sondern auch nachzuweisen; hierfür wird sich unser Entwurf als ausreichend erweisen.

I. Das Problem der Ethik entspringt aus der Besonderung der Gemeinschaftswissenschaften.

Die Mannigfaltigkeit der Naturvorgänge hat den Geist veranlaßt, erst einmal zu versuchen, in engeren Kreisen und aus bestimmten Gesichtspunkten Ordnung zu schaffen. Ganz ebenso sind wir auch gewohnt, das Leben der Menschen untereinander von vornherein nicht als ein Ganzes aufzufassen, sondern erst einmal zu versuchen, ob man nicht leichter dieser wirren Vorgänge Herr werde, wenn man von ihnen voraussetzt, daß sie ein In- und Durcheinander von verschiedenen Gebieten seien, deren jedes seine eigenen Gesetze und Gerechtsame habe. Wir denken also die menschlichen Vorgänge analog den Naturvorgängen. Um die Vorgänge einer vom Berg rollenden Lawine zu begreifen, suchen wir den Zugang zu diesem Problem von verschiedenen Seiten zu gewinnen. Es kann lediglich als Bewegungs- und Energievorgang oder als optisches oder akustisches, meteorologisches, geologisches und sogar als biologisches Problem usw. begriffen werden. Eine derartige Zerlegung nehmen wir vermöge der spezifischen Wissenschaften vor, die auf Grund ihres Prinzips in sich geschlossene Gebiete sind. Gewiß sind diese in sich geschlossenen Gebiete nicht gegeneinander abgeschlossen. Vielmehr bedeutet jene Zerlegung ein bestimmtes Unter- und Übereinander der Bearbeitungen. Denn jede dieser Wissenschaften, von denen diese Bearbeitungen des Problems ausgehen, bedarf anderer unter ihnen als ihrer Hilfswissenschaften, während sie auch

selbst anderen wieder als Hilfswissenschaft dienen muß. So dient die Dynamik der Bewegungs- und Energievorgänge etwa der akustischen und kalorischen Bearbeitung als Hilfswissenschaft usw. Dadurch entsteht unter ihnen, weil sie einander bedürfen, ein gewisser Stufengang der Bearbeitungen gleichsam von selbst, der diese einzelnen, den Naturvorgang zerlegenden Bearbeitungen in gewissem Maße doch beieinander hält, wie es die Einheitlichkeit jedes Naturvorgangs verlangt. Ganz analog verfahren wir, wenn es sich um eine Angelegenheit unseres täglichen Lebens handelt. Auch hier werden wir einen Zugang von verschiedenen Seiten her suchen, um sie in ihrer Bedeutung zu verstehen. Verbietet z. B. ein Besitzer durch Anschlag in seinem Hause das Betteln und Hausieren, so handelt es sich um eine Handlung, die wir sowohl als eine ökonomische wie auch als rechtliche zu verstehen suchen; und drittens erhebt sich an den Urheber der Handlung noch die Frage: „Und wie stellst du dich zu dem Menschen im Bettler und Hausierer?“ Auch hier tritt die Zerlegung der Ganzheit eines Vorganges ein, die dem Tatsächlichen dieses Willensaktes nicht entspricht; er wird in drei Vorgänge zerlegt, die einzeln aus ganz verschiedenen Interessen bearbeitet werden, die sich zwar alle an diesem einen Vorgange rechtfertigen lassen. Diese drei Betrachtungen werden von drei Wissenschaften geleitet, die sich gemäß ihres prinzipiellen Ausganges voneinander abheben. „Abheben“ heißt noch nicht „absondern“; aber die Abhebung steht an der Schwelle der Absonderung. Das bedeutet eine große Gefahr für die Einträchtigkeit der Beziehungen unter Menschen. Zwar muß die Rechtswissenschaft die Volkswirtschaftslehre voraussetzen, damit ihr das Material, das sie in ihren Rechtsformulierungen befassen soll, sachgemäß auseinander- und vorgesetzt werde. Und ebenso bedarf derjenige Kreis von Gemeinschaftswissenschaften, den wir mit dem Begriff der

Erziehungs- und Bildungslehre bezeichnen werden, der Staatsrechtswissenschaften, in deren Bestimmungen der nötige Schutz gewährt wird, daß dies Heiligtum der Erziehung zur Menschheit in innerer Freiheit unbedroht zustande komme (um nur diesen Teil der Aufgaben zu erwähnen, die von den staatswissenschaftlichen Bestimmungen im Dienste der Erziehung und Bildung zu lösen sind). Auch hier bildet sich, wie bei den Naturwissenschaften, aus Bedürfnis ein gewisser Stufengang; ein Stufengang von der Volkswirtschaftslehre zur Rechts- und Staatslehre; von dieser zu den Erziehungswissenschaften. Aber dies Übereinander ist ein ganz lockeres. Die Geschichte zeigt sogar, daß man auch die Umkehrung dieser Abfolge für zutreffend gehalten hat und noch hält, so daß Staats- und Erziehungsgemeinschaften, im Sinne einer bloßen Wirkung und Folge der ökonomischen Entwicklung, dieser untergeordnet werden. Aus solcher Sachlage erst wird die Gefahr deutlich, die daraus entspringt, daß diese besonderen Gemeinschaftswissenschaften bemüht sind, zur Wahrung ihrer Besonderheit und Selbständigkeit sich gegeneinander abzugrenzen, sich den anderen überzuordnen, die Lebensvorgänge nur aus ihrem Gesichtspunkt betrachtbar zu behaupten, und sie demnach allein für ihre Bearbeitung mit Beschlag zu belegen. Da wird denn die lebendige Ganzheit in Betrachtungssplitter zerrissen, die nicht mehr zueinander passen, und das Handeln von Mensch zu Mensch schließlich doch nur auf dem Stande einer chaotischen Unfaßbarkeit zurückgehalten.

Im entsprechenden Falle der Naturwissenschaften kann man mit ruhigerem Gemüte der Gefahr ins Auge sehen. Die eindeutige Wucht der mit mathematischen Lettern geschriebenen Tatsache, die standhafte Deutlichkeit des gegenständlichen Problems sorgt dafür, daß die Naturwissenschaften nach Prinzip und Methode nicht zu weit abirren können. Aber das, was die Gemeinschaftswissenschaften ihr Problem nennen, ist ein Getriebe, in dem das Bessere der Feind des Guten ist, in dem das Sein nicht Dasein und Bestand bedeutet, noch ewige Gültigkeit der in ihm wirkenden Gesetze; in ihm ist „Sein" ein immer nur Kommendes; und was in ihm *ist*, ist darum, weil es *ist*, wert, daß es zugrunde gehe. In diesen Wissenschaften ist der Gedanke der Reform heimatberechtigt. Und die Grenzen zwischen suchender Reform und blinder Revolution verschwimmen in der Geschichte.

Für den Gang dieser Wissenschaften fehlt die Kontrolle des Versuches; denn ihre Kontrolle ist immer nur und immer erst die Zukunft. So vermag denn der Starrsinn der einen Spekulation ungezügelt gegen die andere loszustürmen: Fiat justitia, pereat mundus.

Während wir der Gefahr einer gegenseitigen Abgrenzung der Naturwissenschaften ferner stehen wie lediglich interessierte Laien, bedroht uns also die analoge gegenseitige Versperrung der Gemeinschaftswissenschaften als Menschen unmittelbar selbst.

Ist es schon ein gewichtiges Problem, den Gefahren zu begegnen, die aus den sich gegenseitig abgrenzenden spezifischen Naturwissenschaften auftauchen, so ist doch seine kühle Sachlichkeit nicht zu vergleichen mit dem heißen Drängen des Problems, den ähnlichen Gefahren bei den Gemeinschaftswissenschaften nachzugehen und die Mittel zu ihrer Abwehr zu entdecken. Es wäre nun hoffnungslos, sich aufs Geratewohl mit dieser Absicht in das Getriebe zu begeben. Es bedarf eines Führers, die Gefahren aufzusuchen. Und diesen Führer müssen wir selbst beschaffen; wir können ihn nicht von den spezifischen Wissenschaften erbitten; denn er soll uns die Gefahren der *Grenz*verhältnisse dieser Wissenschaften auffinden helfen. Dazu bedarf es eines *Überblickes* über sie alle, und unsere Arbeit soll dem Problem der *Einheit* dieser spezifisch vereinzelten Wissenschaften dienen.

Wir können diesen Wegweiser dadurch zu erlangen suchen, daß wir ihn nach Analogie zur Logik herstellen, der das Problem aus der Spezifikation der Naturwissenschaften obliegt. Im letzten Grunde handelt es sich bei ihnen um eine Gegensätzlichkeit von Denken und Sein. Das Denken der Wissenschaft muß des Gegenstandes mächtig, muß gegenständliches Denken werden; wie umgekehrt das, was Gegenstand der Wissenschaft ist oder sein wird, ein gedachter oder denkbarer Gegenstand sein muß. Nun ist zu fordern, daß diese doppelte Beziehung in jeder der spezifischen Naturwissenschaften unbeschränkt, total möglich sei; aber nicht bloß unbeschränkt, sondern auch in einheitlicher Weise, so daß sowohl das Denken (der Naturwissenschaft) wie das Sein (der Gegenstände der Natur) zur Einheit eines Systems gelangt. Denn diese systematische Einheit ist oberste Voraussetzung des Denkens der Natur wie des Seins der Natur. Daraus entspringen zweimal zwei Weisen der Beziehung von Denken und Sein. Diese Erinnerung mag genügen, um daraufhin die Analogie für unser Gebiet zu wagen.

Wie es dort um eine Gegensätzlichkeit von Denken und Sein, so wird es hier um die Gegensätzlichkeit von Willen und Gemeinschaft sich handeln müssen. Beide sind aufeinander bezogen; der Wille muß Wille zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft muß Gemeinschaft aus Willen sein. Wie dort das Sein gegenüber dem Denken den Schein einer Selbständigkeit hat, so hier die Gemeinschaft gegenüber dem Willen. Aber das Denken und das Sein mußte total aufeinander bezogen sein; es mußte das Sein einer totalen Bestimmung durch das Denken standhalten und sich ihm nicht entziehen; wie umgekehrt das Denken zur Sicherung des Seins einer totalen Begründung seiner Voraussetzungen nachgehen mußte. So auch hier nun: Wenn Gemeinschaft eine solche nur durch den Willen ist, wenn Gemeinschaft nur im Willen der Gemeinschaft

ihren Sinn und Bestand hat, so muß der Wille unabgebrochen tiefer und tiefer seine Absichten zu rechtfertigen suchen. Aber umgekehrt muß auch die Gemeinschaft unbegrenzt einer Bedingung durch den Willen standhalten; es darf keine Gemeinschaftsgestaltung geben, die nicht durch den Willen unbegrenzt bedingt wäre, als könnte deren Bedingung durch den Willen irgendwo abbrechen; würde dieses an irgendeiner Stelle geschehen, so würde sie in eben dem Augenblick in einem Widerspruch ihrer selbst vernichtet, als ein bloßer Haufe in den Naturstand der Tierheit zurückgeworfen. In der Logik wurde weiter gefordert, daß die Prinzipien aller gesonderten Denkgestaltungen, wie sie in der Spezifikation der Naturwissenschaften vorliegen, unbegrenzt sich selbst zur Einheit der Begründung des Seins im Denken zusammenzuschließen haben, wie umgekehrt die Gegenständlichkeit eine deduktive Einheit des Natursystems zu erstreben habe. Analog hierzu ist für unser neues Gebiet zu fordern, daß alle besonderen Prinzipien, in denen der Wille, sei es als „ökonomischer" oder „rechtlicher" oder „sittlicher" Wille, sich begründet und rechtfertigt, unbegrenzt einander annähern, damit die Rechtfertigung des Willens in einer Einheit seiner Prinzipien sich erhalte und fortführe; aber die Einheit ist auch für die Gemeinschaftsgestaltungen zu fordern, damit in der Einheit der Bedingungen diese zur Systemeinheit der Menschheit gedeihen.

Zu diesen Forderungen gelangte die Logik aus dem Problem der Spezifikation der Naturwissenschaften; zur analogen Forderung gelangt die Ethik aus der Tatsache, daß die Wissenschaften der Gemeinschaftsformen sich spezifisch konstituieren in spezifisch sich begrenzenden Prinzipien. Die Notwendigkeit der logischen Forderungen entsprang aus dem Bedürfnis der spezifisch begrenzten Naturwissenschaften, die zu ihrer eigenen Erfüllung einander als Hilfswissenschaften nötig haben, welcher Charakter

durch die Spezifikation bedroht ist, wie wir der Geschichte der Naturwissenschaften entnehmen konnten. Wir haben nachzuweisen, daß analog in der Geschichte der Gemeinschaftswissenschaften die Gefahr auftaucht, daß die Spezifikation ihrer Prinzipien ihre wechselweise Hilfsbereitschaft bedroht und damit sie selbst zur Erfüllung ihrer spezifischen Aufgabe unfähig macht.

A. Schranke gegen die Forderung einer totalen Motivierung, d. h. Schranke gegen die Freiheit des Willens.

Gefahr der Schranke: 1. innerhalb der Ökonomie: Schranke des Hedonismus.

Handelt es sich für uns darum, den Blick über den Menschen im Sinne eines bloß biologischen Individuums hinaus zu erweitern und ihn in einer Gemeinschaft ins Auge zu fassen, so ist die Gestaltung, zu der uns der kleinste Schritt vom Naturwesen Mensch her führt, die Wirtschaftsgemeinschaft. Dieser Schritt ist so klein, daß es vielleicht unmöglich ist, ihn deutlich vollziehen zu können. Es scheint, daß diese Wandlung den Menschen noch gar nicht von seiner bloßen Tier-Natürlichkeit zur eigenen Menschlichkeit frei werden läßt. Denn es gehen nicht nur Spuren einer Wirtschaftsgemeinschaft in das Tierreich zurück, sondern es setzen uns hier wohlgegliederte Volksbildungen in wachsendes Erstaunen, je tiefer wir den Zusammenhang dieser Bildungen zu deuten vermögen. Das Ineinander der oft gewaltigen Menge von Tierindividuen ist so fest und so gegliedert, daß man allen Ernstes von einem Staatswesen, sei es der Bienen oder der Ameisen, redet. Muß man nicht fragen, wie ein solches, von Natur als Organismus zum Einzelwesen Bestimmtes dazu komme, sein Interesse auf Umwegen zu

befriedigen und Funktionen zu übernehmen, die nur als Teilfunktionen im Dienste einer Mehrheit Sinn haben?

Diese Frage wird für eine menschliche Wirtschaftsgemeinschaft nicht lange auf Antwort zu warten brauchen; man hat den Hinweis auf den Willen bereit. Der Wille sieht ein, sagt man, daß ihm solche Gruppenarbeit für ein Ganzes das beste ist. Was ist nun aber dieser, so schnell als Antwort sich darbietende „Wille“? Nun, was anders als ein Vermögen in uns, das uns zu unserm Tun bestimmt. Für diese Antwort wird aber die Ähnlichkeit (um nicht mehr zu sagen) der tierischen Gemeinschaft sehr bedrohlich. Will man den Willen als ein Spezifikum dem Menschen vorbehalten, so muß der Begriff des Willens doch so bestimmbar sein, daß er unterscheidbar werde von dem — wie sagen wir gleich? — von dem Triebe in Bienen und Ameisen zu ihren Gemeinschaftsfunktionen.

Man unterscheidet den Willen vom Triebe dadurch, daß der erstere weiß, warum sein Tun getan wird, der Trieb stellt sich ein. Der Wille hat also ein Vorhaben, das heißt: er faßt das noch nicht Vollzogene als ein zu Vollziehendes und sucht dafür die Mittel und Wege. Das Vorhaben ist also das Endfaktum, das aber noch nicht ist, sondern vorweggenommen wird, zu dem die Verrichtungen erst führen werden. So sind also die einzelnen Verrichtungen gar nicht die eigentliche Sache; sondern das, um deswillen sie geschehen, liegt im Willen vorher, nimmt der Wille vorweg. Die Verrichtungen haben also vor sich einen Grund, den eigentlich der Wille als Tatsache will.

Nicht so der Instinkt. Aus ihm tut das Lebewesen ein Erstes, darauf ein Zweites, bis er in Etwas ausruht, in dem er im Sinne eines Triebes, der „treibt“, erlischt. Der Trieb hat also kein Vorhaben; denn seine Verrichtungen geschehen nicht aus, wiewohl immerhin gemäß einem

Grunde. Er kennt nicht ein Warum des Tuns, sondern nur eine Tatsächlichkeit der unmittelbaren Verrichtung. Der Wille muß sich über die Schritte seines Tuns Rechenschaft geben können, muß sich auf die Frage nach der Absicht seiner Verrichtungen verantworten können; das heißt nicht nur, auf dies oder das antworten, sondern er muß sich über die ganze Reihe seiner Verrichtungen als aus einem Vorhaben einheitlich sich ergebend erheben können. Das erst heißt: sich verantworten.

Entspringt die Verwirklichung der tierischen und menschlichen Wirtschaftsgemeinschaft aus so verschiedenen Quellen, darf dann das eine Wort beiderlei Gestalten so nahe aneinander rücken? Müssen wir sie nicht jetzt erst beurteilen, wo wir Willen und Trieb auseinander gehalten haben und wir nicht mehr auf die bloßen äußeren Tatsächlichkeiten und deren Ähnlichkeit angewiesen sind?

Das ist sicher, daß eine „Gemeinschaft" nicht dadurch zustande kommt, daß eine Mehrzahl von Wesen gleicher Art sich beieinander hält. Vielmehr verlangt man für diesen Begriff mindestens noch einen wechselseitigen Bezug der Verrichtungen; so ist ein Heuschreckenschwarm unter keinen Umständen als „Gemeinschaft" zu bezeichnen, es ist nur ein Haufe gleicher Tiere. Der springende Punkt ist also die begriffliche Bestimmung des „Ineinander der Verrichtungen". Dieser Begriff setzt voraus, daß es sich um Verrichtungen handelt, denen der Bezug aufeinander wesentlich ist; jede einzelne füllt das Arbeitsgebiet der Individuen, die für sie eingerichtet sind, ganz und gar aus; was sinnlos sein würde (weil es die Tiere untergehen lassen würde), wenn ihnen nicht andere Formen von Verrichtungen anderer Individuen zugute kämen. Aber auch damit ist noch nicht dasjenige „Ineinander von Verrichtungen" erreicht, das uns zwingen müßte, dieses Beieinander eine „Gemeinschaft" zu nennen. Es handelt sich nur um ein tatsächliches Nebeneinander von Verrichtungen, in dem jede einzelne ihren Bestand findet; oder: jede einzelne Form von Verrichtung der für sie passend gebauten Gruppe von Individuen wirkt so auf alle andern Formen und Individuen, daß sie alle beieinander sich erhalten. Dürfen wir diesem Beieinander schon den Begriff der Gemeinschaft zusprechen? Es bleibt ein für die Tatsache des Bestandes außerordentlich passendes Nebeneinander von Verrichtungen; es findet allenfalls in Hinsicht der Nutzung des Arbeitsgutes ein Durcheinander statt.

Wenn dies alles uns nicht genügt für den Begriff der Gemeinschaft, so möchte doch gesagt werden können, daß dann auch das menschliche Wirtschaftsleben gar keine Gemeinschaft ist. Der Zusammenschluß der Gesellschaftstiere ist ein so eiserner, demgegenüber unser Wirtschaftsleben so locker und so fließend, daß man geneigt sein muß, dort viel mehr als hier die Innigkeit eines „Ineinander von Verrichtungen" anzuerkennen. Liegen nicht Tatsachen unseres Wirtschaftslebens vor, die den Bestand des Ganzen gefährden, die zeigen, daß der Einzelne nur so lange im Nebeneinander der Arbeit verharrt, als er meint, für sich Nutzen daraus zu ziehen?

Da wollen wir die Paradoxie wagen, daß gerade aus dem Grunde, weil das menschliche Wirtschaftsleben in den Verrichtungen der Einzelnen so locker gebaut ist, daß es zerfallen kann, eben darum wir hier von einer — Gemeinschaft sprechen dürfen. Wir lösen diese Paradoxie, indem wir auf den Willen als dasjenige zurückgehen, das die Gemeinschaft menschlicher Arbeit von dem Zusammenwirken von Verrichtungen unterscheidet, die einzeln aus dem Instinkt hervorgehen und dazu passen, sich im Beisammen zu erhalten.

Im Willen handelt es sich um Motivierung des Tuns. Der wirtschaftliche Wille, der sein Tun differenziert auf ein bestimmtes Arbeitsgut, muß sich zu dieser Besonde-

rung und Einschränkung bestimmen. Er tut dies, indem er sich das Ganze aller Arbeitsrichtungen (wie immer unbestimmt und unzureichend) vorstellt, sein besonderes Arbeitsgut als brauchbar und wertvoll für das Ganze einsieht und zugleich das Arbeitsgut der andern als für sich brauchbar und wertvoll beurteilt. Er bestimmt sich also zu seiner besonderen Arbeit aus dem Motiv des größten Vorteils; er gestaltet seine Arbeit so, daß das Erzeugnis brauchbar für das übrige, weil dieses ihm für seine Arbeit wertvoll sein soll.

In diesem Überblick des urteilenden Willens über das Ganze der Arbeitsrichtungen wird das Nebeneinander menschlisch-wirtschaftlicher Verrichtungen zum Ganzen einer Gemeinschaft, denn es wird der Wille, (der eine besondere Arbeit vor sich rechtfertigt, um sich zu ihr zu bestimmen), dieses Ganze zu einem Arbeitsgebilde zusammenfassen, damit aus dem Gesichtspunkte dieser besonderen Arbeitsart ein Hin und Wieder der Wertung, die Einsicht in den Zusammenhang und Bestand von Geben und Nehmen entstehen kann.

In dem Augenblicke, in dem der Wille eine besondere Arbeit vermittels eines Totalblickes über das Arbeitsganze der Wirtschaft rechtfertigt, wird dieses Arbeitsganze zu einer Gemeinschaft; außerhalb dieses Willensvorganges (eine spezifische Arbeitsform, aus dem Gesichtspunkt des Vorteils, vor den anderen Arbeitsweisen und diese vor jener zu rechtfertigen) ist das menschliche Wirtschaftsleben qualitativ ununterscheidbar von dem Arbeitsgange der Bienen oder der Ameisen. Einzig in diesem Willen, sofern er sich motiviert, sich bezüglich einer Arbeitsbesonderheit vor dem Ganzen der Wirtschaft und dieses vor jener Besonderheit verantwortet, hat das Wirtschaftsleben als Gemeinschaft seinen Halt; außerhalb dieses überlegenden Willens, in seinem bloß tatsächlichen Geschehen ist es nur ein Beisammen passender Verrichtungen. Und

also: Sobald der Wille eine besondere Arbeit nicht mehr als einen Wert für das Ganze rechtfertigt, ist nicht nur diese Arbeit in ihrem Bestande nicht mehr gesichert, sondern auch das Ganze geht der Sicherheit seines Bestandes verlustig; die Gemeinschaft ist preisgegeben in demselben Augenblicke, in dem die Rechtfertigung einer besonderen Arbeit als eines Wertes für das Ganze ihr Ende erreicht hat und also abbricht.

Achten wir nunmehr auf den Weg der Rechtfertigung, in dem der Wille einen Grund seiner Bestimmung zur Arbeit und für diesen Grund den tieferen Grund sucht usw.

Der Wille bestimmt sich zu einer besonderen Arbeitsform aus dem Motiv des größeren Vorteils. Die Überlegung lehrt, daß das Arbeitsgut und die Arbeitsmenge steigt, wenn sie spezialisiert wird. Aus diesem Ergebnis des größeren Vorteils entstehen und erhalten sich die einzelnen Richtungen der Arbeit. Aber der Wille fragt hinter dieses Motiv des „größeren Vorteils" zurück und tiefer; er motiviert die Arbeit durch das „Bedürfnis", dem sie dienen soll. In diesem Schritt führt der Wille seine Rechtfertigung auf einen festeren Grund; die Absicht des Nutzens oder des Vorteils hat im Rücken stehen die Frage „Wofür?" Im Begriff des Bedürfnisses erlangt die Willensbestimmung zur besonderen Arbeitsform und zugleich das Ineinander aller Arbeit der Gesellschaft den Ausdruck des Notwendigen, der letztgültigen Begründung. Es wird demnach der Wille mit der Rechtfertigung über eine Arbeitsweise an dieser Stelle, an dem Motiv des Bedürfnisses also, aufhören. Trägt ein Grund des Handelns das Gepräge der Notwendigkeit, so fragt der Wille nicht nach tieferem Grunde. — Oder aber ist nicht „das Bedürfnis" um der Erhaltung der Gemeinschaft der Arbeit willen, wie die früheren Stellen der Rechtfertigung, nur als Durchgangspunkt zu einem tieferen Grunde der Motivierung zu betrachten? Darf der Wille, soll „die

Gemeinschaft" nicht preisgegeben werden, an keiner Stelle seiner Motivierung abbrechen, muß er dann nicht auch eine Rechtfertigung des Bedürfnisses erfinden?

Diese Fragen erheben sich aus den Bedenken, zu denen eine Schranke der Motivierung veranlaßt; und die Gefahr solcher Schranke steigt aus dem Begriff des „Bedürfnisses" herauf.

Das Bedürfnis ist ein Faktum; es tritt auf oder es meldet sich nicht; die Art der Meldung ist die Unlust. Es gilt nun, die Mittel zu beschaffen, das Bedürfnis zu stillen; somit sieht also der Wille voraus, er fragt nicht hinter das Bedürfnis zurück; denn das Bedürfnis ist ein Faktum und wird also nicht durch den Willen bestimmt, sondern der Wille wird durch das Bedürfnis bestimmt; vom Bedürfnis aus nimmt der Wille seinen Anfang, und, umgekehrt: seine Frage der Rechtfertigung endet vor dem Bedürfnis, das sich als Unlust anzeigt.

Vom Bedürfnis also hat der Wille seinen Anfang zu nehmen; er hat sich nach Mitteln der Befriedigung umzusehen. Was dazu dient, heißt nützlich. Einen Nutzen sieht der Wille wohl daraus entspringen, daß Arbeit als Gemeinschaftsarbeit, d. h. als differenzierte Arbeit eingerichtet wird. Aber ist solche spezialisierte Arbeit, die als qualitativ beschränkte Arbeit ein für allemal nur Sinn als Gemeinschaftsarbeit hat, für die Absicht, das Bedürfnis zu stillen, nötig? Wie, wenn es Mittel gäbe, seine differenzierte Arbeit aus dem Ineinander der Arbeit ganz zurückzuziehen, seine Arbeit ruhen zu lassen und nur den Nutzen aus Anderen und Anderer Arbeiten zu ziehen? Kann man für G e l d sich nicht den Teufel selbst tanzen lassen? Oder liegt der Fall weniger lustig, so möchte ein eigener Arbeitsanteil doch höchstens nur dann nötig sein, wenn das Bedürfnis der Unlust sich meldet; so daß der Wille zur Gemeinschaft anhebt oder abbricht, wie es sich gerade trifft aus dem Dunkel von Lust und Unlust. So

sieht der Wille vom Standpunkt des Individuums aus den Haufen der Arbeitsrichtungen an und schätzt ihn nicht aus dem Blicke des Nutzens, sondern s e i n e s Nutzens, und zwar nur seines augenblicklichen Nutzens; nicht aus dem des Bedürfnisses, sondern seines, und zwar gerade gegenwärtigen Bedürfnisses. Und merkt er sein Bedürfnis gestillt, hat die Unlust der Lust Platz gemacht, so sieht er kein Motiv zur Arbeit, d. h. kein Motiv zur Gemeinschaft.

Fängt der Wille von der Tatsache der Unlust an, d. h. hört die Motivierung des Willens auf vor der Tatsache des Bedürfnisses, in dem die Unlust dem Willen seinen Weg der Handlung vorschreibt, so zerfällt die Gemeinschaft. Denn wir erkannten, daß Gemeinschaft nicht ein selbstsicheres Faktum ist, sondern ihr in dem geistigen Blicke des sich rechtfertigenden Willens der Halt verliehen wird. Vor diesem, von der Tatsache der Unlust anfangenden Willen zur Arbeit kann die Wirtschaft nur im Sinne eines Beieinander von Arbeiten gesehen werden, das brauchbare, fertige Sachen auf dem Markte bereit legt, auf den man geht, wenn man Lust, d. h. die Unlust des Bedürfnisses hat. Vor der Schranke der Lust und Unlust wird der Wille unfruchtbar, Gemeinschaft zu bilden und zu erhalten.

Aus dem Gedanken des H e d o n i s m u s ist es also unmöglich, der Forderung der Gemeinschaft an den Willen, sie unbegrenzt tiefer und tiefer zu begründen, zu genügen. Was als Gebilde des Willens herauskommt, ist ein Haufen passender Verrichtungen, aber passend nun nicht mehr in einem neutralen Blick auf das Ganze und seine Bedingungen, sondern dafür, ein Bedürfnis, das hier und jetzt, dort und nun aber nicht sich hervordrängt, zu befriedigen und also Unlust in Lust untergehen zu lassen. Lust aber und Unlust sind einer Rechtfertigung, einer Begründung durch den Willen zur Arbeit entzogen; sie setzen ihm vielmehr den Antrieb zur Arbeit. Der Hedonismus ist die Schranke

einer Selbstrechtfertigung des Willens zur Arbeit; und also zergeht die Gemeinschaft in einem Naturbeieinander von Verrichtungen, die für ein intermittierendes Bedürfnis passen.

Der Wille aber geht in den Instinkt über; denn er erhebt sich aus der Unlust, die eine Naturtatsache ist. An der Schranke der Unlust setzt er nicht mehr sich selbst ein Vorhaben, sondern er hat ein Vorsein, nach dem es nur ein Nachsein einer Instinktverrichtung gibt. Das Vorhaben aber ist es, in dessen Charakter der Setzung die Freiheit des Willens besteht. An der Schranke der absoluten Tatsache der Unlust kann der Wille nicht mehr aus Freiheit entspringen, d. h. aus dem Ursprung einer unabgebrochen tiefer gehenden Rechtfertigung hervorgehen.

Man hat durch eine Unterscheidung die Gefahr des Hedonismus für die Motivierung der Gemeinschaftsarbeit durch den Willen zu heben versucht. Man sagte: die Unlust nezessitiere den Willen nicht, wie das bloße Tun des Tieres, sondern sie inkliniere ihn nur. Dieses „Geneigtmachen" ist ein unsauberer Begriff; er hüllt in Dunkel, er verschleiert geradezu, wie es denn zugehe, daß die Zunge der Wage des Entschlusses nach der einen oder anderen Seite „geneigt" werde; ist die Unlust ein Gewicht, das neben der Selbstbestimmung des Willens auf die eine oder andere Seite fällt, so ist damit die Forderung des Ursprungs, daß der Wille restlos sich in einem tieferen und tieferen Vorhaben begründe und damit die Gemeinschaft als ein Gebilde der Freiheit gegenüber aller Instinktbestimmung sichere, preisgegeben. Der Wille darf einzig nur geneigt sein, für einen Grund der Bestimmung zur Handlung den tieferen Grund dieses Vorhabens zu ergründen und so aus eigener Gesetzlichkeit sein Objekt, die Gemeinschaft, ursprungsecht aus sich hervorgehen zu lassen.

Gefahr der Schranke: 2. innerhalb des Staates: die Schranke des Historismus.

Die nächste Form, zu der der Wille seinen Gegenstand hinaufführt, ist der Staat. Der Wille, der dieses Gemeinschaftsgebilde erzeugt, ist nicht der Wille aus dem Grunde des Nutzens, sondern der Wille aus dem Grunde des Rechts. Wir wollen nicht damit einen Widerspruch von Nutzen und Recht, von Wirtschaft und Staat behaupten. Das entspräche nicht unserer Disposition, die über der Mannigfaltigkeit aus der Spezifikation von Gemeinschaftswissenschaften den Gedanken der Einheit wahren will. Aber ein Unterschied liegt vor; der Gedanke der Spezifikation darf in seinem Rechte nicht verkümmert werden. So wenig etwa der mathematische Körper die physikalische Eigenschaft der Schwere hat, so wenig ist Wirtschaft Staat, noch Staat Wirtschaft.

Wir suchten in einer vorläufigen Kennzeichnung aufzuzeigen, daß ein Haufe von Verrichtungen, die sich zu durchgängiger Paßlichkeit abgeschliffen haben, nicht eine Gemeinschaft ist. Gemeinschaft ist nicht eine irgend außer dem Willen zustande gekommene und bestehende Naturtatsache und also kein Problem für Naturwissenschaften. Und so wenig Gemeinschaft in einer beliebig großen Mehrzahl von Menschen besteht, so wenig auch in dem Faktum, daß diese Menschen eine Mehrzahl von Sachen hervorbringen. Auch das gibt nicht Gemeinschaft, daß von den Sachen sich die Menschen nach ihrem Verlangen nehmen und für sich aufbrauchen. Daß das Austauschmittel des Geldes auftaucht, schafft nicht Wirtschaft, bedingt nicht das Wesen der Wirtschaft überhaupt, sondern bestimmt nur das Wesen der Geldwirtschaft als unterschieden von der Naturalwirtschaft. Wirtschaft als Gemeinschaft besteht im Willen eines Ineinander von Arbeiten im Dienste des Bedürfnisses, wobei wir den Be-

griff des „Bedürfnisses“ noch in der Schwebe lassen können. Wir suchten alles dieses im vorigen Abschnitt zu skizzieren. Wie steht es nun um den Staat als Gemeinschaft?

Es ist noch nicht lange her, daß man glaubte, das Wesen des Staates zulänglich durch die sogenannte Machttheorie begründen zu können. Der Staat ist nur eine Tatsache. Was man in ihm Recht nennt, ist nur eine Formel der Macht. Das war schon die Politik der Sophisten, eines Kallikles und Thrasymachos. Bei Spinoza, in seinem Tractatus politicus, tritt dieser Gedanke verschleiert auf. Das natürliche Recht gehe so weit, als seine Macht reiche, sagt er. L. v. Haller gründet den Staat auf das Naturgesetz, daß der Überlegene, der Mächtige herrsche. Die Nacktheit dieses Gedankens läßt erkennen, daß der Staat damit von irgendeinem Naturverhältnis nicht unterschieden werden kann, wenn nicht die Meinung genügen soll, daß der Mensch etwas mehr ist als das Tier. Unsere Zeit möchte gestimmt sein, diese Theorie nur noch wegen ihrer Absurdität interessant zu finden. Gleichwohl hat sie als unabsichtliche Mahnung an den Willen, sich auf den Begriff des Rechtes zu besinnen, außerordentlich gewirkt.

So nackt und rein, wie wir den Gedanken der Machttheorie aussprechen, wird er allerdings in der Ausführung bei den verschiedenen Autoren nicht beibehalten. Man sucht nach einer Begründung desjenigen Rechtes, das als Ausdruck der Macht über Untertanen sich einrichtet. So sagt v. Haller, daß die Menschen der Herrschaft des Mächtigen sich fügen und dadurch sich zu Untertanen machen in der Betrachtung, daß diese Macht ihnen nützlich werden könne. Oder Spinoza, der den Staat auf den Vertrag der Einzelnen gründet, sieht diesen Vertrag nur als Ausdruck der Interessengemeinschaft der Einzelnen an, die sich tatsächlich der Macht eines Herrschers unterworfen haben. Wir brauchen nicht im einzelnen darauf aufmerksam zu machen, daß dem Staate durch den Gedanken des „Nutzens“ oder der „Interessengemeinschaft“ nicht der Charakter der Gemeinschaft zufließt. Der Einzelne fügt sich so lange dieser Macht, solange er aus dem Gesichtspunkt seines Nutzens, seines Interesses dies geraten findet. Ein Nutzen schlechthin, ein Interesse schlechthin geht ihn nichts an. Er bezieht auf sich als Einzelnen den Nutzanteil, den die anderen Einzelnen auf dem Umwege über den einzelnen Mächtigen ihm bieten können. Es verbleibt somit beim Haufen; denn Gemeinschaft ist nicht der Tatsachengegenstand der Naturforschung, sondern ist Gebilde eines Vorhabens, der Gegenstand im Sinne einer Aufgabe des Willens.

Diese Konsequenz, daß im Sinne eines Machtverhältnisses der Staat gar keine Gemeinschaft ist, ergibt sich deutlich bei John Austin (Lectures on Jurisprudence, 1863). Denn wird das Recht erst durch den Inhaber der Gewalt geschaffen, so wird dieser nicht vom Recht mitbefaßt, er steht also außerhalb des Rechts und seiner Sphäre, dem Staate. Steht der Herrscher nach Austin an der Schwelle des Staates, so hat an dieser Stelle, an der der Herrscher steht, das Gebäude des Staates ein Loch. Austin sagt, der Staat sei ein Verhältnis des oder der Inhaber der Staatsgewalt zu den Volksmassen, in dem der Gewaltinhaber, der selbst niemandem gehorcht, in der Gewohnheit zu befehlen ist, und die Volksmassen in der Gewohnheit, seinen Befehlen zu gehorchen.

Wir sagen nicht, daß wir nicht auf dem „Standpunkte“ der Machttheorie stehen und darum also nicht aus ihr das Wesen des Staates ergründen könnten; sondern wir behaupten, daß diese Theorie an sich selbst nicht imstande ist, das Naturfaktum als Folge eines Instinktes zu unterscheiden von dem Aufgabengegenstand eines Willens, daß nach ihr also Staats- und Rechtsleben nur ein Kapitel der Biologie, aber nicht eine Wissenschaft aus der

Kraft eines eigenen Prinzipes sein kann. Diese Theorie muß die Begründung ihres „Staates“ im Nutzen und Interesse des Einzelnen enden und abbrechen lassen, ist also die Theorie für eine bestimmte Form eines Menschenhaufens, der endgültig aus dem Hedonismus begriffen werden soll. Also untersteht diese Theorie derselben Kritik, die wir an der Schranke des Hedonismus übten.

Die Austinsche Definition ist aber dadurch interessant, daß sie die Begründung des Staates, statt auf die Macht, auf die Gewohnheit zurückführt. Die Macht des gegenwärtigen Herrschers beruht auf der Gewohnheit. Mit diesem Begriff wird natürlich nicht das erste Zusammenzwingen einer Mehrzahl von Menschen unter das eine Joch erklärt, sondern das dauernde Beieinanderstehen der Menschen, das Staatsleben; es ändert damit der Begriff der Macht seinen Sinn aus dem einer aus dem Blinden hervorbrechenden, bloß tierischen Gewalt in den einer fast unmerklich wirkenden „Macht der Gewohnheit“. Macht bedeutet jetzt das Zwingende oder Verlockende aus einem inneren Gestimmtsein zum Gehorsam. Wächst vielleicht hierdurch dem Staate der Charakter der Gemeinschaft zu? Zweifellos muß es nicht mehr so sein, daß der Wille (bei der Rechtfertigung seines Vorhabens zu einer Gemeinschaftsarbeit) in einem bloß biologischen Naturfaktum endet und untergeht. Denn die Gewohnheit des Gehorchens und die der Lebensformen steht am Anfange der Motivierung des Willens zur Gemeinschaft des Rechtslebens wie ein Gestimmtsein der Seele, wie ein geistiges und also ein dem Willen verwandtes und darum verwendbares Motiv. Was jetzt Gewohnheit ist, war wohl einmal ein Wille, der sich zu dieser Handlung als einer neuen bestimmte und durch Wiederholung zum Triebartigen sich geläufig machen mußte, weil das Leben seine Geleise hat, so daß der Wille nicht mehr den ganzen Weg vom Entwerfen des Vorhabens, dem Erwägen der Gründe und dem Suchen der Mittel bis hin zum äußeren Tun und Vollbringen zu durchlaufen braucht, sondern von bekannten Mitteln, Handgriffen und Obliegenheiten anhebend, geläufig zum sicheren Ende der Verrichtungen gelangt. So braucht die Gewohnheit nur eine Verkürzung der Willensarbeit zu bedeuten; sie scheint sich im geistigen Gebiete des Willens zu halten, nur daß der Wille in ihr nicht mehr der ursprüngliche Wille mit allem Irren und allem Beschwer der Rechtfertigung ist. Die Fertigkeit zur Tat wird gewonnen, weil durch die Gewohnheit die Rechtfertigung aus Gründen erspart werden kann. Und diese ruhige Geläufigkeit gibt der Tat aus Gewohnheit die Würde des Bewährten. Quieta non movere. Wie sollte das, was uns das Leben regelrecht leicht macht, wie soll das Vertraute nicht das Richtige, das Rechte sein? Die Väter, die Ahnen dachten und wollten für uns. Als Erben ihrer Entschließungen, als Schützer des Gewohnten, ehren wir billig ihren klaren Geist und Willen.

So wird die Tradition zum Mittel, ein Beisammen von Menschen dauernd zu gestalten, sagen wir einmal: staatliches Leben zu erhalten. Die Gewohnheit wird nun ihrerseits ein Recht des Bestehenden. Dieses Recht spricht sie aus als Autorität. Und im scharfen Widerspruch zum „fiat iustitia, pereat mundus“ drängt sich aus diesem Geiste der Autorität aus Überlieferung das Wort auf: Mundus fecit ius.

Das also, was sich „entwickelt“ hat, ist Recht. Es ist die Sitte aus Generationen, die von der geruhsamen Gewohnheit wie ein zu schützendes Mysterium mit der Ehrfurcht vor dem Grau der Zeiten umgeben wird. Wo aber neue Zeiten den Willen vor frische Selbstverantwortung stellen, da wird das Recht, das aus der Überlieferung stammt und in der Gewohnheit ruht, zu einem Privilegium, zu einem Vorrecht und tritt in Kollision zum Willen, der sich in seinem Rechtsvorhaben durch eigene

Vertiefung rechtfertigen will. Die Überlieferung wird nun gerade zur drohenden Schranke für einen kontinuierlichen Gang des Gemeinschaftslebens, Tradition und sich in seiner Gemeinschaftshandlung rechtfertigender Wille werden zu Widersachern. Der Historismus, der das Recht aus der Geschichtlichkeit begründet, wird zur Gefahr einer Schranke der Begründung des Staates in der unabgebrochenen Motivierung des Rechts, in der Selbstverantwortung des Willens zur Gemeinschaft des Staates. Die Autorität der Geschichte wird Schrankenbegriff gegen die Autonomie des Willens.

Diese Überlegung brachte uns den Hinweis, daß die „Gewohnheit“ in ihrem Ursprunge gar nicht zwingend so nahe dem Willen verwandt zu sein braucht, wie wir in wohlwollender Deutung zunächst annahmen. Es kann in der Nachzeit nicht entschieden werden, ob „die geheiligten Sitten der Väter“ sich als Wille oder aber als Instinkt, sei es des Starken zur Herrschaft, sei es der Schwachen zum Gehorchen, sich zur dauernden Lebensweise der Menschen durchgesetzt haben. Die Überlieferung ist nicht eine Übernahme; es wächst der Mensch in die Gepflogenheit hinein, es wird das, was er hernach Recht nennt, für ihn eine Art Natürlichkeit. In dieser verschwindet aller Unterschied der Ausgangsstelle. Und auch dann, wenn Austin diese Gewohnheit aus dem allgemeinsten Beweggrund, daß jede wie immer geartete Herrschaft besser sei als Anarchie, hervorwachsen läßt, auch dann noch verliert der Historismus nichts von seiner Gefahr einer Schranke gegen den Willen. Die Quelle dieses Beweggrundes ist ebenso unlauter wie die Gewohnheit selbst. Es bleibt unentschieden, ob dieser Beweggrund als Einsicht entspringt, daß auch im schlechten Staat die Gewalt wenigstens mit dem Anspruch und dem Kleide des Rechts auftritt und also der Göttin der Gerechtigkeit doch wenigstens ein Opfer gebracht wird, mag es auch nur ein scheinheiliges sein; daß aber die Anarchie den Gedanken des Rechts und damit eine Geschichte der Menschheit ertötet, — oder ob dieser Beweggrund nur Krämerweisheit ist, daß unter der Anarchie gar kein Geschäft zu machen ist, sehr wohl aber in jedwedem Staat, wenn man sich nur mit der Polizei gut versteht.

Über aller Tradition steht der Wille in seiner uneingeschränkten Überlegung, Auseinanderlegung des Arbeitssystems des Staates; er fragt hinter das traditionelle Recht zurück nach dem Rechte der Tradition, indem er ihren Anteil an der Gestaltung dieses Arbeitssystems in seiner Überlegung zu rechtfertigen sucht. Vermag der Wille durch die Zeiten zurück die Kette der Begründung seiner Rechtgestaltung unzerrissen zu erhalten, so ist der Historismus aufgelöst und in die Jurisprudenz eingegangen. In ihr erhält der Wille zum Staate seinen Wissenschaftsausdruck und die Kraft, den Historismus aus Tradition als Schranke von sich abzuweisen. Über allem „Mundus fecit ius“ erhebt sich in aller Unumschränktheit der Satz „Fiat iustitia“.

Nur in der unabgebrochenen Frage nach dem Rechte und seinen Gründen und Untergründen vermag der Wille für die Gemeinschaft des Staates im Sinne des unabgebrochenen Ineinanders und Übereinanders eines Arbeitssystems seinen Halt zu finden; die Gemeinschaft zergeht aber an den Schranken der Tradition, der Gewohnheit, deren Ursprung dunkel und vielspältig und mit der Einzelheit des Einzelnen verwachsen ist, und deren Autorität sich der Selbstverantwortung des Willens, der Autonomie der Rechtfertigung entzieht.

Die Geschichte hat an sich kein Recht; der Historismus ist weder die Methode der Jurisprudenz noch die der Politik. Aber das Traditionelle ist ein Problemgebiet des Willens, auf das er verwiesen ist, damit seine Methode der Rechtfertigung nicht durch das Motiv der Zeit beschränkt werde, sondern es in sich aufnehme und ab-

sorbiere. Wie es in der Ökonomie keinen Willen geben darf, der an einem vom Instinkt gesetzten Grenzpfeiler anfängt, ebensowenig darf es einen am Grenzposten der Tradition anhebenden rechtlichen Willen geben. Der Wille durchbricht alle Schranken, die seiner Motivierung, seiner Selbstverantwortung gesetzt sind; d. h., der Wille ist als freier Wille gefordert; denn freier Wille ist der Wille, der der Forderung des Ursprungs genügt.

Gefahr der Schranke: 3. innerhalb der Gemeinde: Schranke des Mystizismus.

Dieser dritte Gemeinschaftskreis steht vor unserem Blicke nicht so scharf gezeichnet, wie die Ökonomie oder der Staat. Und wir haben das Bild wohl nicht klarer dadurch gemacht, daß wir auf früheren Seiten die Wissenschaften dieses Kreises unter dem Namen der „Erziehungswissenschaften" zusammenfaßten. Ja, es mag sogar sein, daß wir die Vorstellung von dem, was wir wollen, verwirrt haben, als wir an die Pädagogik erinnerten, die innerhalb der Wissenschaften von der „Gemeinde" ihres Prinzips und ihrer Methode am sichersten geworden sei. Die Pädagogik richtet sich bekannterweise auf die wissenschaftliche Gestaltung der Schultätigkeit: Pädagogik ist die Wissenschaft von der Schulung des Kindes. Und die Schule sieht man allgemein nur für ein Institut des Staates an, gleichwie es mit einem staatlichen Technikum oder einer Offizierschule geschieht. Damit würde also die allgemeine Schule, in ihrem Wesen vom Prinzip des Staates mit befaßt, als eine Angelegenheit des Staates zu erledigen sein.

Das kann nicht unsere Meinung sein. Wir müssen also versuchen, diesen neuen Gemeinschaftskreis, den wir im Sinne haben, von den ersten beiden der Ökonomie und des Staates zu unterscheiden. In diesem Abschnitte unserer Erörterungen kann nun diese Gemeinschaftsform noch nicht als eine systematisch notwendige Gestaltung

aufgewiesen werden. Wir lassen der zu erwartenden systematischen Darstellung diese Erörterung vorausgehen, in der aus Analogie zur Logik zunächst das Problem der Ethik entworfen werden soll. Hierfür genügt es, vorläufig auf solche Tatsachen der Geschichte, d. h. des Gemeinschaftslebens hinzuweisen, die es nahelegen, jenseits von Ökonomie und Staat eine besondere Gemeinschaft der Erziehung und Bildung auszuzeichnen.

Dieser Absicht wird kräftig gedient, wenn wir uns klarmachen, daß Erziehung wahrlich nicht auf den Kreis der Kindererziehung beschränkt ist. Vielmehr zeigt die Geschichte scharf ausgeprägte Gemeinschaften der Erziehung, in denen Menschen des Jünglings- und Mannesalters fest zusammengehalten werden. Schon die „Schule" im Sinne der Gemeinschaft von Schüler und Meister auf den Gebieten der Wissenschaftsforschung erweitert den Begriff der Schule. Wir haben vor allem aber an solche Schulgemeinschaften zu denken, von denen die Geschichte als von Lebensgemeinschaften vermöge einer innigsten, allgemein geistigen Einheit redet. Diese gab solchen Gemeinden eine gegen äußere Gewalten bedeutende Widerstandskraft, so daß sie den Wandel von Ökonomie und Staat überdauern konnten. Ein hervorragendes Beispiel bietet uns die Geschichte in der Pythagoräischen Schule. In dieser Schule sehen wir eine der schärfst umrissenen Gemeinschaften, die denkbar sind; sie verschloß sich durch die Art ihrer Institution allem Einblick der Außenstehenden. Bekanntlich ging ihr esoterischer Charakter so weit, daß ein Eintritt in ihren Kreis nur möglich war nach einer langen Vorbereitung in einer Vorschule der eigentlichen Gemeinde. Und über den inneren Verkehr breitete sich die Weihe eines Kultus aus, dessen Inhalt eine Tradition religiöser Art war. Diese Erinnerung führt uns unmittelbar zu den religiösen Gemeinschaften, deren großartigste Form die Kirche darstellt. Auch die Kirche ist

von Anbeginn an überall so gedacht, daß sie erstens Lebensgemeinschaft darzustellen und zweitens den Zweck der Erziehung zu erfüllen hat. Dieses Erziehungswerk ist nicht etwa nur Beiwerk; nicht etwa die Beschäftigung Einzelner aus Liebe zur Jugend. Sondern das gesamte Leben innerhalb der Kirche ist ein Erziehungswerk eines jeden an sich selbst und dem anderen zum reinen Geiste des Stifters, gemäß den Lehren des Meisters; ist ein Wandel in der Richtung auf ein Ideal, das alle angeht, allen gegenwärtig ist oder sein soll; eine Gemeinschaft in ideeller Reinheit. Daher ist es ein Leben in scharfer Abhebung von Ökonomie und Staat.

Es ist natürlich, daß die Geschichte für eine so ausgeprägte Gestaltung der Gemeinschaft auch einen eigenen Begriff entdeckt hat. Es ist der Begriff der Gemeinde, um den es sich handelt. Das Wesen des Protestantismus wird zum besten Teil dadurch gekennzeichnet, daß er diesen Urcharakter der Kirche wieder lebendig gemacht hat. Die ecclesia sanctorum ist die Gemeinde der Heiligen, aber nicht etwa in jenem gemeinschaftsfeindlichen Begriff der katholischen Kirche als die über das Menschliche transzendierende Gesellschaft der Heiliggesprochenen, sondern als die Gemeinde aller Gläubigen, die zum Heil berufen sind. Im Begriff der Gemeinde, die „Gemeinde der Heiligen“ ist, erlangt der Mensch in seinem vollen Sinne den Ort seiner höchsten Gemeinschaft. Es ist die Gemeinschaft im Familiensinn der Kinder Gottes.

So befaßt denn der Begriff der Gemeinde auch das Sanktum der Familie in sich. Von dem Augenblicke an, da in der Liebe der Gatten das Kind empfangen wird, bis hin zur Stunde, da das Menschenkind seines Leibes und seiner Seele eigener Walter sein will und kann, verlangt das Wunder der Menschwerdung einen Ort der in sich beschlossenen Reinheit und Weihe, vor dem alles Gewirre des sonstigen Lebens seine Schranke findet. Auf

dem Kinde ruht das Auge der Hoffnung wie auf dem stündlich sich weiter enthüllenden Heiligtum alles Schönsten und Höchsten, das wir an uns selbst ersehnten, auf das unser gesammeltes Streben geht; und doch ist es unser Kind in aller Tiefe der nicht etwa nur angeborenen, sondern der erziehbaren Verwandtschaft. In dieser Hoffnung wird die Familie eine Gemeinschaft der Freunde.

Auch für die Freundschaft ist die „Gemeinde“ der Gattungsbegriff. Ein Leben des Sorgens um die Seele seiner selbst und des anderen, das ist der Gemeindesinn der Freundschaft, wie er Gemeindesinn der Familie ist.

So wird denn auch der Geistliche zum „Seelsorger“, zum Seelenbesorger, den die Gemeinde sich erwählt, auf daß sie durch seinen Dienst aus Gottes Wort ihres eigenen Sehnens inne werde. So wird denn wiederum der Seelsorger zum Lehrer; wie Fichte ihn nennt: zum Volkslehrer. Steht doch auch Fichtes Begriff des Volkes über aller Ökonomie und allem Staat; es ist das Wesen, das in der Hand Gottes Werkzeug ist, seine Absichten in der Welt zu verwirklichen.

In der Gegenwart erkennen wir die Absicht der Gemeindegestaltung wirksam in der von mancherlei Sonderbarkeiten eingehüllten Heilsarmee, in den Logen und in verheißungsvoller Weise in der Volksheimbewegung, den freien Bildungsstätten des Volkes.

Wie bunt auch diese Aufzählung sein mag, sie werden doch von einer durch alle hindurchgehenden Absicht zusammengehalten: es ist die Gemeinschaft der Erziehung. Erziehung bedeutet nicht Schulmeisterei, noch Zuchtmeisterei. Im Begriff der Erziehung liegt immer schon die sich hingebende Teilhabung des Willens an dem Vorsatz des erziehenden Anderen; und also ist Erziehung ein wechselweises Geben und Nehmen von allem Gehalte des Innern, der Seele. Und dieses nennen wir Gemeinde. Es entzieht sich allen positiven Eingriffen der Ökonomie

und des Staates. Beide können hindern, und beide sind auch Bedingungen, ohne die ein Gemeindeleben nicht gedeiht. Aber weder Ökonomie noch Staat ist Gemeinde, noch werden sie Gemeinde zu irgendeiner Zeit werden. Sie hat über ihnen und ewig vor ihnen voraus ein freies Reich. Denn Gemeinde in jeglicher Gestalt ist Gemeinde der Heiligen.

Dieses Wort bringt zweifellos das, worin die Gemeinde sich von Ökonomie und Staat unterscheidet, kraftvoll zum Ausdruck. Und doch klingt in ihm ein Motiv an, durch das der Begriff der Gemeinde gefährdet ist, weil es die Rechtfertigung des Willens, in dem auch die Gemeinde ihren Bestand hat, gefährdet. Dies aber muß, wenn bei irgendeinem Gemeinschaftskreis, dann vor allem bei dem so zarten Gebilde der Gemeinde klar werden, daß alle Wirklichkeit der Gemeinschaft nur in dem Willen, in seinem Vorhaben und der aus ihm entspringenden Handlung besteht, und daß nichts von diesem seinem Gegenstande, den er als Aufgabe sich selbst gesetzt hat, übrigbleibt, wenn der Wille ein Ende findet. Was ist es denn, was für die Methode der Tatsachenwissenschaften sichtbar wäre von dem Wirken des Familiensegens, was von dem Eros der Freundschaft, was von dem Wachsen des Geistes in der Gemeinschaft von Schüler und Meister? Und vermag gleichwohl nicht diese Gegenständlichkeit des Willens alle Gegenständlichkeit des Auges zu übertreffen und zu überdauern? So muß dann wohl auch hier und hier im höchsten Maße der Grund, auf dem das Objekt des Willens steht, seine Sicherheit im Willen selbst finden; je weniger die Gemeinschaftsgestaltung sich bei der Natürlichkeit, in die zwar eine jede von ihnen gestellt ist, beruhigen kann, um so sicherer muß ihr Grund im Willen sein. Er aber kann keine andere Sicherheit gewähren als die Sicherung, die in der tiefer und tiefer suchenden Rechtfertigung seines Vorhabens geschaffen werden kann.

Wenn also irgendwo, so steht hier in der Sicherung der Gemeinde alles in Frage, wenn die Begründung der Handlung, in der die Gemeinde zustande kommen soll, durch eine Schranke versperrt wird, wenn an irgendeiner Stelle diese Freiheit der Selbstsicherung gefesselt wird.

Wir können nicht sagen, daß diese Gefahr der Schranke durch das religiöse Motiv vor dem Begriff der Gemeinde auftaucht. Denn wir müssen vielmehr den Gedanken vertreten, daß dieses Motiv dem Gemeindebegriff wesentlich ist, obwohl wir an dieser Stelle noch nicht den systematischen Nachweis dafür geben können. Es muß hier genügen, wenn wir auf die Tatsache in der Geschichte hinweisen.

Alles Leben der Gemeinde setzt voraus, daß die Unterschiede der Menschen, die von der Ökonomie und dem Staate hervorgebracht sind, nur Oberfläche und Wesenlosigkeit bedeuten. Fürst und Bettler sind in der Idee der Gemeinde Mensch, nichts als Mensch, sind Mensch in der Armseligkeit seiner zeitlichen Kreatur, sind Mensch in der Unendlichkeit der Würde. Diese Würde, ein Widerspruch zu allem bloßen Preise, ist mit dem Menschen unlöslich verbunden. Aber nicht die Natürlichkeit des Menschen ist die Heiligkeit seiner Würde, sondern daß er über alle Begier aus Notdurft und über alle Gewalt des Weltlichen hinaus sich zum reinen Dienst des Nächsten erhebe und, wo ein Widerstreit beider auftaucht, er das Leben der Kreatur preisgebe, damit er das Leben im Geiste wahre. Das Martyrium ist der Sieg des Menschen der Gemeinde, ein Leiden zum Zwecke des Zeugens für die Gemeinde gegen alle Natürlichkeit und ihre Herren.

Woher aber solche Macht des Willens im Einzelnen? Aus der Kraft der Mahnung, die der Einzelne über sich weiß. Woher aber solche Mahnung? Woher? Darf man so fragen? Kann es auf solche Frageform eine Antwort geben, die jenes Wunder des Willens im Innern erfaßte und

nicht vielmehr es wie einen Steckling in fremdartige Erde verpflanzte? Und doch hat die Geschichte zu allen Zeiten so gefragt, wo immer der Mensch der Gemeinde sich Rechenschaft über seinen Willen gegeben hat. „Weh denen, die bei sich selbst weise sind und halten sich selbst für klug.“[1] Mit diesem Worte befreit sich der Wille aus den Fesseln des individuellen Temperamentes, aus dem dunklen Gebiete des Triebhaften, aus dem Taten aufsteigen, die der Augenblick ausgelöst hat, denen die Frage der Verantwortung fremd ist. Mit diesem Worte fragt der Wille nach dem Grunde seines Vorhabens zurück und erkennt in diesem Grunde das Motiv, das „Voraus“ seines Vorhabens, d. h. die Mahnung zu seiner Handlung. Aus diesem „Voraus“ erwächst alle Kraft des reinen Willens, nicht aus dem blinden „Bei sich selbst“. So liegt denn in diesem „Wehe“ über das „Bei sich selbst“ der Aufruf des Willens an sich selbst zur Rechtfertigung seines Vorhabens, seiner Handlung. Als einer der stärksten Willen zur Gemeinde auferstand, da trat an ihn die Frage: „Woher kommt dem solches? Ist er nicht der Zimmermann, Marias Sohn?“[2] Das ist die schlimme Form der Frage, die den Willen vor die Gefahr der Schranke führt. Auch hier wird der Wille zur Rechtfertigung aufgefordert, aber mit der Frage nach der Herkunft. Es ist die Frage nach einem „Voraussein“, das dem Willen die Kraft gegeben habe, und die Mahnung zur Handlung gewesen sei. Solcher Frage kann nur eine Antwort gemäß sein: „So ich mich selbst ehre, so ist meine Ehre nichts; es ist aber mein Vater, der mich ehrt.“[3] „Und das Wort, das ihr hört, ist nicht mein, sondern des Vaters, der mich gesandt hat.“[4] Nicht nur das Neue Testament versucht den Willen zur Gemeinde durch

[1] Jes. 5, 21. [2] Mark. 6, 2/3. [3] Joh. 8, 54.
[4] Joh. 14, 24.

seine Herkunft aus einem Voraussein zu rechtfertigen, sondern es übernimmt diese Form der Rechtfertigung aus dem Alten Testament: „Gehe hin und predige öffentlich und sprich: So spricht der Herr!“[1]

Wir haben nicht nötig, dem Willen in seiner Rechtfertigung, die ihn vom „Selbst“ zum tieferen Grund des „Der Herr sprach zu mir: ‘Siehe, ich lege meine Worte in deinen Mund’“[2] führt, weiter nachzuforschen. Es sollte ein Schritt der Rechtfertigung des Willens zur Gemeinde sein hinweg von der Anmaßung eines Willens der bloßen Menschlichkeit; und die Geschichte müßte in ihren gedanklichen Wegen nicht so zwingend sein, sollten wir uns versucht fühlen, noch nachzuweisen, daß so und nur so dieser neue Wille, der Wille zur Gemeinde entspringen mußte.

Gleichwohl aber müssen wir erkennen, daß hier der Wille zur Gemeinde, damit er sich vom Willen zur Ökonomie und zum Staate abhebe, sich überspannt hat. Er ist über das Gebiet, das ihm als Gebiet der Rechtfertigung zusteht, hinausgeglitten. Nicht bündiger kann dieser Gedanke belegt werden als durch jenes Wort Christi: „Nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe.“ In diesem „Nicht — sondern“ befreit sich der Wille zwar von der Knechtschaft und Schranke seiner Einzelmenschlichkeit; aber er verfällt in eine andere Knechtschaft, in die Knechtschaft Gottes. Wir fragen nicht darnach, ob nicht dieser Stand unvergleichlich höher ist als jener. Es handelt sich nicht um einen Unterschied des Mehr und Weniger, sondern schlicht darum, daß dem Willen hier wie dort die Unendlichkeit der Rechtfertigung seines Vorhabens versperrt ist. Der Beweggrund zur Handlung wird nicht in unerschöpflichen Tiefen der Selbstverantwortung gesucht, sondern ist erstlich und letztlich ein Befehl, der

[1] Jer. 2, 2. [2] Jer. 1, 9.

Befehl Gottes. Im Begriff dieses Gottes aber liegt zugleich die Forderung, daß hinter ihn nicht zurückgefragt werde; dadurch wird der Befehl zum Gebot. Gott ist, wie er das Ende aller Frage, so jetzt der Anfang alles Willens. In der Fassung des Dekalogs liegt dieser Charakter klar vor Augen. Das erste Gebot heißt: „Ich bin der Herr, dein Gott, du sollst nicht andere Götter haben neben mir." Und Luther gibt diesem Worte die natürliche Erklärung: „Wir sollen Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen." Das besagt: Gott ist der Ursprung aller Gebote an den Willen, also der methodische Grund des Willens, durch Gott ist der Wille auf die Gebote verbunden. In diesem ersten Gebote setzt Gott sich allen Zweifelsfragen des Willens über den Grund und die Zulänglichkeit seines Vorhabens zur Schranke. Das ist der unheilbare Fehler im Aufbau dieser Willensgesetze. Das erste Gebot muß zersetzt werden in seiner Starrheit, damit der Wille wieder zu einem Ursprunge gelange (an Stelle dieses Anfanges, der zugleich das Ende des Willens ist), damit er die Freiheit, d. h. die unverschränkte Selbstverantwortung zurückgewinne. Gott muß in die Verantwortung des Willens ob seines Vorhabens einbezogen werden. Es muß die prometheische Frage sich erheben: „Will Gott das Gute?" Sie legt die Kraft des Gebotes in das Gute, d. h. in die innere Gebundenheit der Rechtfertigung des Willens und bindet Gott an dieses „Gute". Der Gott, der sich dieser Frage entzieht, der Gott des ersten Gebotes ist in seinem „Voraussein", das er dem Willen gegenüber beansprucht, ein Mythos; denn es ist ein Voraussein weder im Willen des Staates noch im Willen der Ökonomie und also in keinem Gebiete, auf das der Wille zur Gemeinde bezogen sein könnte. Die prometheische Frage vermag den Gottesbegriff aber zu retten, wenn er sich der Uridee des Guten unterordnen läßt, und kann solchem neuen Begriff innerhalb dieses unendlichen Gebietes der Gemeinde eine ideelle Aufgabe anweisen.

Die prometheische Frage enthält klar und kühn die Gefahr der Schranke, die vor dem Willen sich aufrichtet: es ist die Schranke der Mythologie und des Mystizismus. Sie bedroht die unbegrenzte Selbstverantwortung des Willens in seinem Vorhaben, Wille zur Gemeinde zu sein. In dieser Selbstverantwortung besteht seine Freiheit; Freiheit des Willens heißt nichts anderes. Und also ist durch den Gott im Sinne des ersten Gebotes als den Gott des Mythos die Freiheit des Willens bedroht. —

Wir entwickelten diese drei Gefahren der Schranke, die aus dem Hedonismus, dem Historismus und zuletzt aus dem Mystizismus auftauchten, unter gemeinsamem Gesichtspunkt als Gefahren, die einer totalen Motivierung des Willens sich entgegensetzen. In allen drei Richtungen, sei es auf die Ökonomie hin oder auf den Staat oder die Gemeinde, handelt es sich um die Freiheit des Willens, die in dieser Forderung besteht, daß der Wille durch totale Selbstverantwortung der Ursprung seiner Absichten ist. Sie ist also nicht eine Tatsache, sondern Idee, d. h. Forderung, Aufgabe, die in ungeschwächter Kraft in aller Ewigkeit erhalten bleibt. Der Wille entspringt und erhält sich zugleich in und mit dieser Forderung. Das, was den Willen bestimmt, soll zugleich das sein, was der Wille bestimmt, sofern er seine Absichten und Vorhaben in Gründen und Motiven rechtfertigt, die er aus dem Urgrunde totaler Motivierung heraufholt; nicht ein Trieb, noch eine Gewohnheit noch ein geheimes Gebot bestimmt den Willen, nur die ihm ureigene Gesetzlichkeit, für ein Vorhaben das Motiv zu ihm, für dieses das tiefere Motiv und so fort zu ergründen. So besagt die Autonomie des Willens diese Forderung totaler Motivierung.

Die Betrachtungen müssen klargemacht haben, daß die Möglichkeit der spezifischen Gemeinschaftswissen-

schaften in Frage gestellt ist, wenn es ihnen nicht gelingt, der Schranken gegen die totale Motivierung des Willens Herr zu werden. Die totale Motivierung des Willens ist der einzig mögliche Sinn der Freiheit des Willens; Freiheit des Willens bedeutet nichts anderes als Ursprünglichkeit des Prinzips des Willens. Ist diese bedroht, so ist das methodische Prinzip der spezifischen Gemeinschaftswissenschaft bedroht; sie vermag sich nicht zu rechtfertigen bezüglich ihrer Konstituierung; denn diese hängt ab von der Reinheit des methodischen Prinzips.

B. Schranke gegen die Forderung der Totalität der Bedingung.

Bis hierher war es unser Interesse, das Wollen vor den Schranken zu bewahren, die sich seiner totalen Motivierung, d. h. der Freiheit des Willens entgegenstellen. Diese Forderung geht also darauf, jedes Prinzip des Willens nur als Durchgangspunkt zu tieferem Prinzipe offen zu halten, das Wollen im Ursprung des Wollens total zu begründen. Es war die Forderung, die von der Gemeinschaft aus, zum Zwecke ihrer Sicherung, an das Wollen gestellt war. Gemeinschaft ist gedacht als aufgegebener Gegenstand des Willens, der Wille als Ursprung der Gemeinschaft.

Wie nun die Naturwissenschaft sich gewiß nicht in der unablässig tiefer nach den Prinzipien und den Prinzipien dieser Prinzipien schürfenden Arbeit erschöpft, sondern zugleich auch beginnt, das in der Empfindung vorliegende unbestimmte *x*, das Problem des Gegenstandes zu bestimmen und zum bestimmten „Was?" des Gegenstandes auszubauen, wie sehr immerhin der geringe Umfang des beschafften wissenschaftlichen Rüstzeugs hinter dem Ideal zurückstehen mag, ebensowenig dürfen die Gemeinschaftswissenschaften sich erschöpfen in der unablässig

tiefer zurückgreifenden Frage nach dem „Warum?" und „Weshalb?" ihrer Gemeinschaftsbildungen. Auch sie müssen sich der ihnen aufgegebenen Gegenständlichkeit, der Gemeinschaft, zuwenden, wie immer nur vorläufig ihre Arbeit sein mag angesichts der nur in geringe Tiefen gehenden Rechtfertigung ihrer Zwecksetzungen.

Nützen wir wieder die Analogie zu der naturwissenschaftlichen Arbeit, um auch für unser Gebiet der Gemeinschaftswissenschaften den Hinausweg von einem gewissen Stande prinzipieller Sicherheit zu der ihnen aufgegebenen Wirklichkeit zu finden.

Der Gegenstand der Seinswissenschaften hat den Sinn des Einzelnen; so ist der Vorgang im Innern des Zylinders eines Explosionsmotors ein einzelner Vorgang. Er kommt erst in unendlicher Synthese allgemeiner Gesetze zustande und ist durch diese, in ideellem Abschluß gedacht, ein durch innerliche Bestimmtheit von allem Andern unterschiedenes Einzelnes. Sagen wir: der Naturgegenstand ist ein Einzelnes in diesem Sinne einer totalen Bestimmtheit in allen seinen Teilvorgängen, so heißt dieses: die Wissenschaft setzt ihn als ein solches, und zwar im Sinne einer Aufgabe der Bestimmung; und also bedeutet die Setzung des Einzelnen im Sinne eines total Bestimmten nichts als die Forderung, daß der Arbeit der Wissenschaft, das Unbestimmte irgendeines Vorganges zum bestimmten Inhalt, zur Erkenntnis zu erheben, in allem Fortgange derselben an keiner Stelle eine Schranke gesetzt sei. Also erreicht der Gegenstand der Naturwissenschaft diese Bedeutung des Einzelnen nur nach der Vollendung aller wissenschaftlichen Arbeit überhaupt, es ist dieser Begriff des Einzelnen also eine ideelle Vorwegnahme, die den Weg der naturwissenschaftlichen Arbeit bestimmt.

Auch die Gemeinschaftswissenschaften stehen vor solchem Problem des Einzelnen. Hier handelt es sich um

den Begriff der Person. Es liegen nun natürlich charakteristische Unterschiede in der Methode der Natur- und der Gemeinschaftswissenschaften vor.

In der naturwissenschaftlichen Beobachtung gilt es, ein x in der Empfindung zunächst festzustellen, damit es als ein von allem andern Unterschiedenes durch dies Andere als seine Umstände wiedererkennbar werde. Diesen ganz lockeren, eben nur tatsächlichen Kreis von Umständen und Feststellungen hat die Hypothese in sich zu sichern, indem sie einen funktionalen Zusammenhang dieser zunächst nur beieinander stehenden Umstände mit dem x als dem Interessenpunkt der Wissenschaftsarbeit schafft. Der Begriff der (bloß beobachteten) Feststellungen wird also vertieft durch den der (funktional gefestigten) Bestimmtheiten; in gleicher Richtung dient der abschließende Versuch dem Problem des Gegenstandes.[1]

Für den Begriff des Einzelnen innerhalb der Gemeinschaftswissenschaften, den Begriff der Person wird nicht das unbestimmte x in einem Kreis von Umständen festgestellt und aus ihnen bestimmt, sondern am Anfang des Problems der Person steht der Vorsatz, das bestimmte Motiv des Handelns, ein Prinzipielles des Willens also, der Zweck und die Absicht. Dies ist also das gleichsam Gegebene, wie dort das x der Empfindung.

Dies Bestimmte steht als der Vorsatz am Anfange des Willensproblems der Person; am Ende und an der Erfüllung des Problems der Person aber im Sinne des Zweckes; denn „Zweck“ heißt Ziel. Diese Unterscheidungen haben die Bedeutung einer rein begrifflichen Auseinanderhaltung. Denn wie auch innerhalb der naturwissenschaftlichen Arbeit nirgends von einem absoluten Unbestimmten $= x$ der Empfindung begonnen wird, sondern von einem x nur bezüglich des Beisammen der Um-

[1] Vgl. „Die Hypothese“, Göttingen, Vandenhoek & Ruprecht.

stände irgendeiner besonderen Beobachtung, ebenso wird das Problem der Person für den Willen nicht absolut anfangen bei irgendeinem Vorsatz, sondern nur relativ in Hinsicht eines besonderen, einzelnen Vorsatzes im unbeschränkten Weitergange der Verwirklichung von Vorsätzen zur Handlung vermöge des Willens.

Wie das Ziel am Ende der Flugbahn, am Ende also eines Leeren und einer Distanz steht, so steht der Zweck am Ende einer Wirklichkeitsleere, an deren Anfang das Wollen steht. Der Zweck ist alsdann nur erst der Vorsatz, ein Vorwurf, d. h. ein Vorauswurf, ein Projekt. Er steht vor dem Wollen wie ein Abstraktum, ein bloßer Gedanke, ein Unwirkliches, durch das aber für den Willen eine leere Bahn entworfen ist, auf der er sich und mit sich am Ende den Zweck in der Handlung verwirklicht. Das „Einzelne“ steht also vor dem Willen als ein bestimmtes Abstraktum, bestimmtes Unwirkliches, weil Erdachtes, noch nicht Erwolltes. Diese Distanz, diese Wollensleerheit gilt es zu beseitigen, damit die Gedankenblässe des abstrakten Voraussatzes zur Wirklichkeit durch Handlung, zur Dinglichkeit werde. So sucht denn der Wille nach dem Mittleren zwischen sich und dem Projekt, dem Vorausgeworfenen, damit er den Zweckgedanken zur Wollenswirklichkeit bedinge. Er sucht die Mittel als die Schritte, den Zweck zu erreichen, als die Bedingungen, in denen der Zweck wirklich wird.

In dieser Bedingung des Zweckes, in dieser Verwirklichung des Zweckes durch die Mittel besteht das Wesen der Person. Nicht das Setzen des abstrakten Zweckes geht uns für das Problem der Person als des Einzelnen der Gemeinschaft an. Wo es an der Willensenergie der Mittel, an der Beschreitung der Distanz bis zum Vorsatz hin, also an der Energie der Bedingung des Zweckgedankens durch die Wirklichkeit der Mittel fehlt, da handelt es sich um das Spiel des „Projektenmachers“, der

ein Gegensatzbegriff zum „Erfinder“, d. h. allgemein zur „Person“ ist. Darin besteht die Größe der Person in James Watt, daß er den Zweckgedanken der Dampfmaschine mit dieser Kraft der Bedingung durch die Mittel durchdrang; nicht etwa in dem Zweckgedanken selbst, der nicht von ihm herrührte.

Wir müssen uns nun klarmachen, daß, wie das Einzelne der Naturwissenschaften, so auch die Person als das Einzelne der Gemeinschaftswissenschaften nicht ein irgendwie und -wo erreichtes und vollendetes Faktum ist, sondern unbeschränkte Aufgabe, wie dort der Bestimmung beim Gegenstand, so hier der Bedingung ist. Wie dort nicht die Feststellungen durch die Umstände sich erschöpfen lassen, und also nicht irgendeine Gesetzlichkeit den Gegenstand zum Einzelnen bestimmt, sondern es unbegrenzt möglich ist, über einem und demselben Beobachtungskreis zu weiteren und weiteren Gesetzen zu gelangen, so ist auch die „Person“ im Sinne des Einzelnen nicht durch Bedingungsmittel irgend einzelner Zwecke verwirklicht. Nehmen wir einen tagtäglichen Fall: Ein Mensch fasse den Gedanken einer eigenen Existenz; sein Wollen macht sich den Gedanken zum Vorsatz. Die Gründung und der Betrieb eines Geschäftes sind die Bedingungen, die Mittel für diesen Zweck. Als Geschäft werde der Verkauf von Steinkohlen erwählt. So gilt es denn, die Mittel zu verwirklichen; zunächst ist die Ware zu erwerben; so muß eine Verbindung mit denen hergestellt werden, die die Kohlen gefördert haben; sodann muß die Herschaffung besorgt werden durch Benutzung der Verkehrswege, und zwar der augenblicklich am billigsten sich stellenden. Dann muß ein Lagerplatz von dem Eigentümer gemietet werden und so weiter in allen kleinen Schritten bis zum gesetzten Zweck hin.

Aus diesem Beispiele wollen wir zunächst das erkennen, daß der Wille die Mittel, die seinen Zweck verwirklichen sollen, nach ihrer gegenständlichen Beschaffenheit nicht zu erzeugen, sondern aufzusuchen hat und also vorfindet; das, was der Wille unter die Betrachtung zu stellen hat, daß es ein „Mittel“ für seine Absicht sei, ist also der bloßen Tatsächlichkeit nach schon da. So die geförderten Kohlen, so die Verkehrswege. Und zwar sind sie da als durch Mittel verwirklichte Zwecke anderer Willenswege. Damit ist unser Wille in den Anfängen seines Wirklichkeitsweges bezogen auf andere, ihm frühere Willenswege, die auch für sich auf frühere und andere Willen bezogen sind usw. Somit ist es nur dadurch möglich, Tatsächlichkeiten zu Mitteln unseres Zweckes zu machen und also überhaupt den Weg der Verwirklichung der Absicht zu gehen, daß diese „Mittel“ Zwecke waren, die ihre Verwirklichung erfahren haben auf anderen Willenswegen der Zweckbedingung, der Vermittlung. Nicht in dem einen Weg des Wollens der Bedingungen ist also unser Zweck gesichert, sondern von unendlich vielen Stellen her führen Seitenwege von andern Willen hinan. Somit ist unsere Absicht nur in einer unabgebrochenen Bedingung, Vermittlung zur Wirklichkeit des Zweckes durchzuhalten. Hieraus folgt das Entscheidende, daß die Person, die als der Inbegriff der Willenswege, einen Zweck durch Mittel zu bedingen, gedacht ist, auf diesem ihrem Wege durch unbegrenzt viele andere Willenswege und also Personen bedingt ist, die alle in ihrer eigenen Unbegrenztheit auf diesen unsern Zweck gerichtet sind, nicht unmittelbar, aber endgültig durch den Bedingungswillen dieses unseres Zweckes als relativen Endzweckes. Also ist Person die Idee, d. h. der Begriff einer Aufgabe der totalen Bedingung aus unbegrenzt vielen Willenswirklichkeiten, durch unbegrenzt viele Personen.

Aber auch das ist aus unserer Überlegung zu erkennen, daß die Person zwar als Idee eines total Bedingten nur in ideellem Abschluß wirklich ist, d. h.: nur auf un-

endlichem Wege sich verwirklicht, in keinem Stande ihrer Zweckverwirklichungen wirklich ist; daß sie zugleich aber auch das unbegrenzt Bedingende ist für alle Wege anderer Willen zur Verwirklichung ihrer Aufgabe, Person zu werden. Denn jede stellt die Wirklichkeit ihrer Zwecke, soweit sie durch die Willensenergie der Bedingung, der Mittel erreicht sind, als Mittel für die Zwecke anderer Willen im Dienste der Verwirklichung der Person bereit, und daher geht denn alle unsere Wirklichkeit der Mittel in die der anderen Person ein. An das genannte Beispiel angeknüpft: die Sicherheit meiner Existenz wird für einen anderen Willen ein Mittel, seinen Zweck zu verwirklichen; so die Zuwendung eines Lieferungsauftrages über längere Zeit, um eine günstigere Kalkulation zu ermöglichen; oder der in unserm Geschäfte gehaltene feste Arbeiterkreis bedingt eine Reihe Personen, sich in der Nähe mit Geschäften täglicher Bedürfnisse anzusiedeln usw. Also wird die Verwirklichung eines einzelnen der Gemeinschaft der relative Ausgangspunkt einer unbegrenzten Reihe und Reihenschar von Bedingungen anderer.

Wir erkennen, wie die Durchführung der Idee der Person im Sinne totaler Bedingung, welcher „Bedingung" sowohl passive wie aktive Bedeutung zukommt, vom Einzelnen sofort zu den Einzelnen weiterführt. Die Totalität der Bedingung des Willens ist eine Totalität des Zusammenhaltes wie zugleich des Auseinanderhaltes aller Einzelnen; ganz in Analogie zum Einzelnen der Naturwissenschaft, das nur Bestand hat in der totalen Bestimmtheit gegen alle Einzelnen und zugleich durch alle Einzelnen. Und wie hierdurch der einzelne Gegenstand der Naturwissenschaft zum Blickpunkt der Gesamtheit der Natur wird, so wird in dem Einzelnen der Gemeinschaftswissenschaften, der Person, die Gesamtheit der Gemeinschaft mitgewollt; denn der Begriff der Person hat nur den

Sinn eines Mittelpunktes totaler Bedingung des Wollens der Gemeinschaft. Und auch darin besteht Analogie: wie der Gegenstand der Natur unbeschränkte Aufgabe der Bestimmung durch das Denken ist, so ist ganz ebenso die Person der Gemeinschaft unbeschränkte Aufgabe der Bedingung, der Mittelsverwirklichung, durch das Wollen.

1. Gefahr der Schranke bezüglich der Ökonomie: der Begriff des Individuums.

Je nach der Art der Gemeinschaft wird die „Bedingung" der Zwecke durch die Verwirklichung der Mittel verschieden bezeichnet. Innerhalb der Wirtschaftslehre wird dieses Bedingen der Zwecke durch die Mittel Arbeit oder Produktion genannt. Der Zweck der Produktion ist die Konsumption, der Gebrauch des Arbeitsgutes. Somit ist auch die Person gemäß diesem Begriff der Arbeit zu bezeichnen. Die Person, von der auf unbeschränkt vielen Wegen der Einfluß durch Arbeit ausgeht, auf die in unbeschränktem Maße der Einfluß von Arbeit eindringt, heißt Arbeiter; ein Zahn in unendlichem Radgetriebe, aber in doppeltem Sinne des Bedingtseins wie des Bedingens. Dieser Begriff der Person als des Arbeiters, mit diesem ideellen Charakter eines unendlichen Bedingtseins und Bedingens durch Arbeit, ist in der Wirtschaftslehre heimisch; auf diesem Begriff beruht die Möglichkeit der (ökonomischen) Gesellschaft. Als Begriff einer unendlichen Aufgabe des Willens ist die „Person" der Ökonomie, der „Arbeiter", nicht Wirklichkeit, sondern eine Forderung aus dem Bedürfnis der Wissenschaft, damit Gesellschaft möglich werde. Im unbegrenzten Fortschritt erst ist dieser Sinn der ökonomischen Person, des Arbeiters, zu verwirklichen.

Diese Erkenntnis wird erleichtert und geradezu erzwungen durch ein Faktum, das zu einer Gefahr der Schranke vor dieser Forderung der Wirtschaftslehre wird. Es ist

das Faktum des Individuums. Wir müssen uns erklären, warum wir diesen Begriff als Begriff einer Schranke gegen die ökonomische Person verwenden, weil wir in anderem Zusammenhang mit ihm die rein biologische Tatsache des einzelnen Lebewesens bezeichnet haben. Hier wollen wir nun aufzeigen, daß der Begriff des Individuums Grenzbegriff der Ökonomie ist. Da wir mit ihm die Gefahr einer Schranke gegen die ökonomische Person bezeichnen wollen, so müssen wir im „Individuum" den Widerspruch zum Begriff des Arbeiters zu erkennen glauben. Dies ist zu begründen.

Der Begriff des Arbeiters war uns die Idee des (ökonomisch) Einzelnen in der unbegrenzten Bedingung durch Arbeit; das bedeutete uns, daß das Wollen auf dem Wege der Mittel zur Verwirklichung der Zwecke diese Mittel nur als Arbeitgüter, im Interesse anderer Zwecke schon erarbeitet, findet und übernehmen muß; daß das Wollen also in seiner Arbeit allseitig bedingt ist durch anderweitig geleistete Arbeit; daß aber zugleich auch dies Wollen in seinen Arbeitswerten zum Ansatz neuer Arbeit unter anderen Zwecken aus anderen Willen werden muß.

In dem Augenblicke also, in dem Arbeit abgebrochen wird, wird Anderer Arbeit, die in ihren Mitteln durch jene bedingt ist, ansatzlos, also unmöglich. Ihr Zweck bleibt in der Gedankenunwirklichkeit bloßer Absicht zurückgehalten. Wo dieses Abbrechen sich der Berechnung und dadurch Unschädlichmachung entzieht, wo also Arbeit durch Willkür abgebrochen wird, da zerfällt jenes unendliche Spannungsverhältnis der Gesellschaft, das im unbeschränkten Auseinanderhalten und zugleich Zusammenhalten aller Einzelnen besteht. Und die unbeschränkte Energie des Wirklichkeitsweges der Arbeit, d. h. die Person der Ökonomie, wird unbestimmbar durch und bestimmungslos für die Gesellschaft, verliert damit ihren Sinn. Dieses durch Gesellschaft nicht Bedingte, d. h.

dies durch den Begriff der total bedingenden und bedingten Person nicht Bedingte nennen wir Individuum. Der Arbeitswille steht vor seinem Widerspruche, der Arbeitswillkür. Das Individuum als Begriff der Arbeitswillkür ist der Widerspruch zum Arbeiter als dem Begriff des Arbeitswillens. Darnach gilt es also, sofern Wirtschaftslehre soll möglich werden, diesen Begriff der Arbeitswillkür, das Individuum, aus ihren Grenzen zurückzudrängen.

Es gibt einen Begriff für das Individuum, durch den es dem Arbeiter ganz nahe tritt und die durch ihn drohende Gefahr der Schranke gegen die Forderung einer totalen Bedingung der Person kenntlich macht. Dies ist der Begriff des Gelegenheitsarbeiters; ein Begriff, in dem sich höchst charakteristisch die Gefahr ausspricht, die der Möglichkeit einer Wissenschaft der Gesellschaft droht.

Zunächst ist der Gelegenheitsarbeiter scharf unterschieden, nicht quantitativ wie wenig zu nichts, sondern qualitativ vom Arbeitslosen. Zwar ist auch dieser Begriff des Arbeitslosen, im Begriffe des Individuums, des Gelegenheitsarbeiters als Unterbegriff enthalten, wofern wir ihn im weiteren Sinne definieren als einen „nur gelegentlich Arbeitenden"; dieser Sinn bestimmt den folgenden Gedankengang. Aber es tritt im Sprachgebrauch auch eine interessante Verengung des „Gelegenheitsarbeiters" ein, durch die er sich als Nebenart vom Arbeitslosen unterscheidet. Der „Gelegenheitsarbeiter" in diesem engeren Sinne ist nun nicht ein Arbeitender, sobald er nur Gelegenheit dazu hat; dann wäre er nicht zu unterscheiden vom Arbeitslosen. Sondern er ist das Individuum, das arbeitet, wenn ihm die Arbeit gelegen kommt. Er knüpft und zerreißt das wechselseitige Bedingen zwischen Gesellschaft und sich nach Willkür; die Zwecke des Willens in ihrer unendlichen Bedingtheit bleiben in ihm in

der gedanklichen Unwirklichkeit der „Absichten“, bloßer Wünsche stecken; denn das Wollen geht nicht den Weg der Verwirklichung der Zwecke; d. h.: er wird nicht Person. Denn Person ist dieses unbeschränkte Durchsetzen der Mittel, ist Energie der Bedingung der Absichten. Demnach ist das Individuum im Sinne des Gelegenheitsarbeiters der Feind der Gesellschaft. Denn der Widerspruch zum Begriff des Arbeiters, das ist der ökonomischen Person, liegt zutage; der Begriff der Person in ihrem überall strengen Sinne ist der nach dem Bedingen und Bedingtsein unbegrenzte Arbeitswille, worin eingeschlossen liegt, daß die „Gelegenheit zur Arbeit“ einzig eine unendliche ist. Für den Gelegenheitsarbeiter hat der Bezug auf den Einzelnen und die Gesamtheit der Einzelnen aber nur den Sinn eines momentanen und begrenzten Bezuges.

Ganz anders steht hierzu der Arbeitslose. Auch er ist der Widerspruch zum Arbeiter. Arbeit, d. h. die Form des Willens im Gebiete der Gesellschaft, ist unbeschränkt bedingt und unbeschränkt bedingend. Sie kann also dem Begriffe nach nicht aufhören. Der Begriff der Arbeitslosigkeit widerspricht also zugleich dem Begriff der Gesellschaft und bedeutet für alle Wissenschaft der Gesellschaft einen Begriff der Schranke. Auch der Arbeitslose ist also eine besondere Form des Individuums; und somit als Arbeitswillkür ein Widerspruch zum Arbeitswillen. Aber das Unterscheidende ist, daß nicht der Arbeitslose in Willkür das Arbeitsineinander mit der Gesellschaft löst oder knüpft, sondern daß er an einer Stelle dieses Arbeitszusammenhaltes aus ihm abgestoßen und hernach in ihn wieder verflochten wird. Es ist uns ein „Arbeitsloser“ nicht etwa nur die Bezeichnung für einen Menschen, der und sofern er momentan ohne Arbeit ist; sondern daß er unverbunden und unverbindlich zur Arbeit steht, lose zur Arbeit steht. Der Arbeitslose bedeutet gemäß unseres

systematischen Ausganges ein Individuum auf Grund einer Arbeitswillkür, aber er untersteht dieser Arbeitswillkür in dem passiven Sinne eines Objektes dieser Arbeitswillkür, ist nicht das Subjekt derselben, wie der Gelegenheitsarbeiter. So fällt auch beim Arbeitslosen der schwere Widerspruch zum Begriff der Gesellschaft auf, wofern nur, wie es nötig ist, die Person des Arbeiters in ideeller Strenge gedacht wird: daß der Arbeitswille in unbegrenzter Bedingung, passiver und aktiver Bedeutung, zu allen anderen einzelnen Arbeitswillen steht. Demnach muß in begrifflich strenger Sprache die Gesellschaft den Arbeitslosen als eine prinzipielle Bedrohung ihres Bestandes, als einen ihr widersinnigen Begriff setzen, der durch die Wissenschaft der Gesellschaft überwunden werden muß. Auch der Arbeitslose wird ein Feind der Gesellschaft, aber durch die Gesellschaft; denn er ist in seinem Arbeitswillen, d. h. in seiner Person vernichtet; seine Absichten werden auf dem Stande des brennenden Wunsches zurückgehalten.

Beide, der Gelegenheitsarbeiter und der Arbeitslose werden von der Gesellschaft in ein Wort zusammengefaßt; sie bilden das Gesindel; demgemäß, wie jene, ein Begriff der Schranke für alle Wissenschaftskonstruktion der Gesellschaft. Sie kommt allein zustande in unbegrenzter Steigerung der Arbeitsenergie, in unbegrenzter Ausprägung der Bedingung des Einzelnen auf und durch die Einzelnen. Wir werden noch zu sehen haben, daß dieser Weg, auf dem der Begriff der Gesellschaft seine Verwirklichung finden muß, einerseits durch unbegrenzte Vermannigfaltigung des Arbeitszweckes („Steigerung der Bedürfnisse“ genannt), andererseits durch unbegrenzte Spezialisierung der Arbeitsmittel und -weisen beschritten werden muß. Wir wollen nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, wie die tatsächliche Gesellschaft den Begriff des Individuums scheinbar nicht als Begriff einer Schranke gegen sich auffaßt,

sondern als einen ihr brauchbaren Grenzbegriff bewertet; sie faßt die Masse der Individuen, die prinzipieller Gegensatz zum Arbeiter sind, unter dem Begriff der Reservearmee der Industrie zusammen. Gleichwohl bleibt der Charakter der Schranke, die Feindschaft gegen den Arbeiter und die Gesellschaft der Arbeit klar; denn im Inneren ist die „Reservearmee der Industrie", der Massenausdruck des Individuums, vielmehr ein Kampfausdruck des Individuums gegen den Arbeiter. Wir brauchen nur darauf hinzuweisen, wie aus dieser Armee des Individuums die Streikbrecher auftauchen, in sie die Boykottlustigen zurückfallen.

Wir würden den Gedanken der Schranke vor dem Begriff des Arbeiters nicht bis zu Ende gedacht haben, wenn wir nicht noch folgender Abart des „Gelegenheitsarbeiters" gedenken würden. Der Gelegenheitsarbeiter war uns das weder bedingte noch bedingende Individuum der Arbeitswillkür, und steht im Widerspruch zur unbeschränkt bedingten und bedingenden Person des Arbeitswillens. Vor diesen Bestimmungen erscheint als eine Abart des Gelegenheitsarbeiters der Kapitalist. Es wäre wahrlich albern, ihn als einflußloses Individuum vor die Schwelle der gegenwärtigen Gesellschaft zu verweisen; denn einerseits ist der Einfluß des Kapitalisten nicht nur auf die Gesellschaft heute beinahe ein erdrückender, andererseits aber ist auch der Einfluß der Gesellschaft auf ihn unter Umständen zermalmend. (Dieser Umstand wird ja nicht selten angeführt, um auf das bestimmte Merkmal des eigentümlichen Arbeitswillens des Kapitalisten hinzuweisen: daß er das Risiko der Spekulation eingeht.) Aber alles das ist es ja gerade, was uns den Kapitalisten, das Individuum im individuellen Besitz von Kapital, charakterisiert. Weil Kapital nicht auf einen bestimmten Arbeitszweck noch auf bestimmte Arbeitsmittel eingestellt ist, darum auch nicht der individuelle Besitzer des Kapitals.

Er steht dem Arbeitszusammenhange in aller qualitativen Bestimmtheit in Unbedingtheit gegenüber; er springt bald in diese Stelle des Arbeitszusammenhanges, um hier früher oder später wieder zn verschwinden, bald dort, um auch hier nach Belieben sich zurückzuziehen. Er ist nicht Arbeiter in dem ideellen Sinne der Person eines unbegrenzt weiter spezialisierten Arbeitswillens und unbegrenzt weiter vermannigfaltigter Arbeitszwecke, sondern nimmt nur Anteil an der Arbeit, wofern ihm Arbeit gelegen kommt. Im übrigen aber bleiben seine Absichten innerlich auf der Stufe des Wunsches. Zwar ist der Kapitalist infolge der eigentümlichen ökonomischen Kraft des Kapitals in der angenehmen Lage, diese Wünsche zumeist verwirklicht zu sehen; aber daran ist er nicht schuld, sondern die Arbeit der Gesellschaft, die für ihn die Erfüllung seiner Wünsche „abwirft". So kann auch der Kapitalist nicht einer konstruktiven Reinheit des Begriffs der Gesellschaft dienen. Der Kapitalist ist gar nicht eine Person in jenem ideellen Sinne eines ökonomisch Einzelnen, sondern ist ein Individuum und darum die Gefahr der Schranke gegen den Arbeitszusammenhang der Gesellschaft; denn die Neutralität des Kapitals macht das Individuum, das es besitzt, selbst neutral gegenüber der durchgängigen Bedingung, in der der Arbeiter steht, die der Arbeiter ausübt. Uns ging hier nicht der Begriff des Kapitals an; wir mußten den Begriff des Kapitalisten ins Auge fassen; ihn mußten wir sonderbarerweise dem Begriff des Gelegenheitsarbeiters unterstellen und ihn als Gefahr der Schranke gegen den Willen der ökonomischen Gesellschaft bezeichnen, der darum von der Wirtschaftslehre unbegrenzt zurückzudrängen ist aus der Kraft ihres Begriffs des Arbeiters, der in Arbeit total bedingten und total bedingenden Person.

2. Gefahr der Schranke bezüglich des Staates: der Begriff des Privatmannes.

Wir gingen davon aus, daß das, was wir „Person" nennen, nicht eine selbstverständliche biologische Mitgift bei der Geburt ist, sondern daß es sich im Begriff der Person um den ideellen Sinn des Einzelnen handelt. Denn der Einzelne ist unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft nicht das nach Einsen zählbare Individuum, sondern das Werk des Willens, der den Weg der Vermittlung seiner Zwecke, der Bedingung und Verwirklichung seiner Absichten gehen muß, um aus der bloß gedanklichen Sphäre der Vorsätze herauszukommen. Dieser Weg ist nun aber ein unendlicher. Denn jeder Schritt zur Verwirklichung der Zwecke durch die Mittel macht den Willensweg bedingt durch eine unbeschränkte Reihe von Wirklichkeitswegen unter der Leitung anderer Zwecke, wie er selbst auch von sich aus eine gleich unbeschränkte Reihe von Willenswegen bedingt. Das ist die Forderung des Willens an alle Wollenswirklichkeiten, damit er sich selbst zur „Person" durchsetze. So ist also bei keinem Stande des Willens die Person ein Faktum, sondern ein unbegrenztes Fieri, kein Dasein, sondern beständiges Werden. Denn das, was ihr allein Bedeutung gibt: das totale Bedingen und die totale Bedingtheit, d. h., der totale Zusammenhalt und zugleich totale Auseinanderhalt aller Einzelnen, aller Personen, dieser totale „Einfluß" in seinem doppelten Sinne, das kennzeichnet solche Begriffe als nicht von daseienden, von fertigen Tatsachen abgelesene Abstrakta, sondern als ideelle Forderungen, daß der Wille seine gedanklichen Vorsätze unbegrenzt in der Wirklichkeit der Mittel zu Zwecken durchsetze, eine Forderung also, nach der erst alle Tatsächlichkeit unbegrenzt zu gestalten ist.

Es möchte zunächst vielleicht befremden, diesen ideellen, d. h. diesen Aufgabensinn der „Person", diese ideale Forderung des Einzelnen schon für das Leben der Ökonomie behauptet zu sehen. Aber es ist für unsere Zeit doch wohl leicht, die Einsicht zu gewinnen, daß das Wirtschaftsleben auf dem unendlichen, unbegrenzten Einfluß der Arbeit aller auf alle beruht; und auch das, daß vor der Gesellschaft, diesem System der Zwecke und ihrer Bedingungen, die Gefahr einer Schranke auftaucht, überall wo sich ein Faktum meldet, das sich unbestimmbar locker zu dieser Arbeitsgemeinschaft stellt. Die Wirtschaftslehre wäre in ihrer Möglichkeit in Frage gestellt, wenn sie mit diesem Schrankenbegriff des Individuums wie mit einem Begriffe von unbesiegbaren Ansprüchen und gar Rechten rechnen müßte, anstatt mit ihm, von Schritt zu Schritt weiter abrechnen zu können. Es gilt, das Individuum unbegrenzt weiter und weiter durch das System der Arbeit zu bedingen und somit durch den ideellen Begriff der Person, die der Wille unbegrenzter Bedingung ist, im Sinne des Arbeiters zu ersetzen.

Das Ineinander des staatlichen Lebens ist deutlicher gegliedert, untersteht bestimmteren Formen, so daß hier schneller eingesehen werden muß, wie bei jedem Willensvollzuge ein in alle Fernen des Staatslebens gehender und aus allen Fernen herkommender Einfluß mitgesetzt ist. Auch hier müssen wir im Begriffe der Person eine unendliche Aufgabe sehen, nämlich die Aufgabe totaler Bedingung der Willenszwecke durch die Mittel der Wirklichkeit, d. h. der Gemeinschaftswirklichkeiten, wie sie im Dienste anderer Zwecke auf anderen Willenswegen gewonnen wurden.

Die Person, der Einzelne des staatlichen Lebens heißt der Bürger. Gemäß dem ideellen Sinne der Person ist der „Bürger" nicht das Individuum, das im faktischen Besitze der sogenannten Bürgerrechte ist, sondern bedeutet

die unendliche Aufgabe für den Willen, den Staat als seinen Vorsatz auf unbeschränktem Wege der Verwirklichung der Mittel durchzusetzen, den „Vorsatz" zum „Zwecke" zu verwirklichen. Diese Aufgabe im ideellen Abschluß und Vollzug gedacht ist die Person. Das ist nicht eine ideologische Konstruktion, sondern unter diesen Aufgabensinn des Bürgers tritt der Wille durch seinen Bürgereid.

Innerhalb der Gemeinschaft des Staates erhält die Durchsetzung des Willenszweckes in den Wirklichkeiten der Mittel, also in der „Bedingung" dieses Staatsgedankens, den Sinn des Dienstes. Auch im Begriff des Dienstes liegt die Doppelrichtung des „Einflusses", des Einflusses des Willens auf alle andern, wie aller andern auf ihn. So sind also mit dem Einzelnen begrifflich zugleich die Einzelnen mitgesetzt. Nur in unendlicher Wechselseitigkeit des Einflusses gelangt der Wille zum ideellen Sinn des Einzelnen. Noch bündiger wird das Gesagte, wenn wir daran denken, daß der ideelle Sinn des Bürgers in seiner Strenge ununterscheidbar wird vom Begriff des Beamten. Wir brauchen gewiß nicht auf Utopien Ausblicke zu halten; schon der gegenwärtige Ausbau des Staates zeigt zur Genüge, daß der Beamte nicht mehr von dem Horizont muffiger Kanzleien oder gewalttätiger Polizeiexekution eingefangen ist, daß er nicht mehr ein bloßer Verwaltungsbeamter und also ein aller Initiative bares Organ der Regierung ist. Es gibt heute keine absolute Grenze mehr, die ausschlösse, daß jede beliebige bürgerliche Tätigkeit zu einer beamtlichen sich gestaltete. Wir wollen dem Gedanken hier nicht weiter nachgehen; es liegt uns hier nur daran, durch die Verstärkung des Begriffs des Bürgers zu dem des Beamten (eine Verstärkung in dem Ohre unserer Zeit, nicht aber für eine rein begriffliche Überlegung!) die Gefahr der Schranke eindringlich zu machen, die aus dem an der Schwelle des Staates stehenden

Begriffe des Privatmannes auftaucht. In diesem Begriff werden aus dem Gesichtspunkt des Staates alle diejenigen Elemente zusammengefaßt, die abseits stehen von dem unendlichen Zusammenhalt und Auseinanderhalt der Bürger, der Personen in der Staatsgemeinschaft. So gehören zu ihm diejenigen Elemente, die der heutige Staat dem Prinzipe nach von sich ausschließt. Es ist zu denken an die Armen. Der Arme ist als Bürger getilgt, sofern der Staat denjenigen, dessen Einkommen unterhalb einer bestimmten Mindestgrenze der Existenzmittel steht, von der Erfüllung der bürgerlichen Grundrechte, z. B. von den Wahlen der gesetzgebenden Körperschaften, ausschließt. Dadurch tritt der Arme in bedeutsame Nähe zum Verbrecher, dem zufolge seiner Taten die bürgerlichen Ehrenrechte aberkannt sind. Wir müssen bedenken, daß im Augenblicke der Wahl der Gedanke des bürgerlichen Einflusses, nach seinen beiden Richtungen genommen, tiefer und umspannender als in irgendeinem anderen Augenblicke staatsbürgerlichen Dienstes wirksam ist, daß also im Wahlakte die ideelle Forderung, die wir im Begriffe der Person zum Ausdruck gebracht haben, prinzipiell erfüllbar wird. Dann werden wir erkennen, daß die „Beraubung", die Privatisierung einer staatsrechtlichen Person zum Armen die Idee des Staates als des Systems der staatsbürgerlichen Handlungen selbst beraubt. Denn der Staat besteht in keinerlei Tatsächlichkeiten, sondern einzig in dem totalen wechselseitigen Bedingen alles staatsbürgerlichen Willens. Der Arme, dem der staatsrechtliche Bezug zur Gesamtheit genommen ist, der sich nur als staatsrechtliches Objekt, nicht auch zugleich als staatsrechtliches Subjekt empfinden soll, muß auch für sich die begriffliche Reinheit des Bürgers, der Person, ersetzen durch die Gewalt des augenblicklich Tatsächlichen und wird lernen, im Staat nicht die Idee und Aufgabe einer unendlichen Bezogenheit von Personen zu

sehen, sondern ein ungreifbares, ihn erdrückendes Wesen, daß nur mittelbar getroffen werden kann in staatlichen Gegenständen, im staatlichen Eigentum. Der Arme wird letztlich auf das Individuum zurückgeworfen, auf den Naturstand, mit dem Haß des Ausgeschlossenen, in den Forderungen seines Willens Verkümmerten. Der Arme ist der sicherste Anarchist in dem Doppelsinn des nicht nur gegen die Regierung, sondern vielmehr gegen das (Staats-) Prinzip selbst Gerichteten. Die Staatsrechtslehre darf sich mit diesem Begriff des Armen nicht abfinden, als wäre so etwas eine naturgegebene notwendige Tatsache. Der Staat in seiner Gegenwärtigkeit hat ihn erzeugt; aber der Staat der Idee, der wissenschaftliche Leitbegriff aller Staatsrechtslehre hat ihn aus den Mitteln des Rechts zu beseitigen; denn er ist eine Gestaltung des Begriffs des Privatmannes, in dem wir die Gefahr einer Schranke für die Staatsrechtslehre, sofern sie Wissenschaft sein soll, erkannten.

Im Begriff des Privatmannes steckt neben dem des Armen noch ein zweiter, der das gerade Widerspiel des Armen zu sein scheint, und ökonomisch betrachtet gewiß das Widerspiel ist; aber an dem Begriff des Staates gemessen fällt er mit ihm zusammen unter den Oberbegriff des Privatmannes. Es liegt hier etwas Ähnliches vor wie im ökonomischen Parallelbegriff des Individuums oder Gelegenheitsarbeiters; in ihm hatten wir in seiner allgemeineren Charakteristik die Artbegriffe des Arbeitslosen und des Kapitalisten zu erkennen; beide locker zur Gesellschaft der Arbeiter stehend, jener, weil er zu wenig Einfluß auf andere, dieser aber zuviel auf sie ausübte. Entsprechend enthält der Begriff des Privatmannes als Artbegriff neben dem des Armen den des Rentners. Den ersteren hat die Gesamtheit der Bürger ausgeschlossen, der zweite schließt sich von ihr aus. Denn der Rentner ist der Mensch des sine cura. Der erstere kann nicht

Bürger sein, der zweite will nicht Bürger sein. Hierbei ist zu beachten, wie wir in dieser vorläufigen, nur die Gefahr der Schranke für die Gemeinschaftswissenschaften herausstellenden Erörterung den Begriff des Bürgers bestimmten. „Bürger" ist der ideelle Begriff des staatsrechtlich Einzelnen, der aus der Forderung erwächst, daß alle Vorsätze und Absichten durch einen unendlichen Bezug der Rechtsmittel, durch unendliche Bedingung aus staatsrechtlichem Willen wirklich werden. Und diese Verwirklichung des „Bürgers" aus und in den Mitteln des Rechts ist ein unabgeschlossener „Dienst". Der Rentner hat sich aus aller staatsrechtlichen Verpflichtung „zurückgezogen"; aber er nutzt die Sicherheit, die die Macht des Staates der lebendigen Arbeit gewährt, für sein, dem Staate sich entziehendes Leben. Ganz bedeutungslos für den Begriff des Privatmannes im Sinne des Rentners ist es, ob die Mittel des Privatlebens, d. h. des den Staat um Dienst „beraubenden" Lebens erübrigte oder ererbte sind. Der klassische Begriff des Rentners ist der geborene Rentner.

Damit darf nicht verwechselt werden der von ihm ganz unterschiedene Begriff des Pensionärs oder Veteranen. Hier handelt es sich um eine schon im Gehalt in Rechnung gebrachte Versicherung des Einzelnen nicht minder wie der Gesamtheit. Ist die Pension doch eine Fortsetzung des Gehaltes, ein Ruhegehalt auf Grund und nach Maß des Dienstes; das Gehalt setzt sich fort, wie die Wirkung des Dienstes in der Allgemeinheit sich fortsetzt auch nach dem tatsächlichen Aufhören der beruflichen Pflicht, d. h. auch die Pension ist „verdient". Dies möchte der ideale Gesichtspunkt für den Begriff der Pension sein. In der Pension erhält sich also der Einzelne in der Gemeinschaft, wie die Gemeinschaft im Einzelnen auch über den Naturverfall der Kräfte des Einzelnen hinaus und bedeutet also die aus dem Willen der Gemeinschaft bestimmte

Sicherung des Beamten (und selbst schon des Privatangestellten, also des Bürgers schlechthin) gegen die Gefahr des Rückfalles auf das Individuum.

3. Gefahr der Schranke bezüglich der Gemeinde: der Begriff des Fremden.

Gehen wir jetzt daran, denjenigen Begriff herauszustellen, der entgegen dem wertvollen Begriff der Person für den Wirklichkeitsweg des Willens, durch die Mittel zu seinem Zweck hin, die Gefahr der Schranke innerhalb des Bereiches der Gemeinde kennzeichnet. Es handelt sich, um den Leitgedanken noch einmal zum Ausdruck zu bringen, darum, daß ein totales Bedingen und totales Bedingtsein gefordert ist, wenn die Aufgabe der Person erfüllt werden soll. Person ist Idee, weil die Forderung totaler Bedingung unendliche Aufgabe ist. Person ist also nicht eine Tatsache, sondern unendliche Forderung. Diese Forderung wurde in der Ökonomie bedroht durch den Begriff des Individuums; im Staat durch den Privatmann. Beide Begriffe setzen der totalen Bedingung eine Schranke, sei es eine Schranke gegen das totale Bedingen oder gegen das totale Bedingtwerden. Dadurch aber zergeht der unendliche Zusammenhalt und zugleich Auseinanderhalt der Personen und also die Gemeinschaft. Denn Gemeinschaft fordert zu ihrer Möglichkeit Totalität des doppeltgerichteten „Einflusses", die Totalität der Bedingung. Der Wille hebt an bei dem Gedanklichen des „Vorsatzes", den er als Zweck, d. h. Ziel fern von sich hinstellt mit der eigenen Aufforderung zur Verwirklichung. Den Abstand zum Zweck erfüllt der Wille durch die Mittel, in denen das Gedankliche des „Vorsatzes" sich in die Dingwirklichkeit, in das Be-Dingte, in die Tatsache, in die Sache durch die Tat verwandelt; die Tat ist Betätigung der Mittel, ist das „in den Dienststellen" der Zwecke anderer Willen als Mittel für den neuen Zweck. Da hat uns nun

unsere frühere Überlegung gezeigt, daß alle Verwirklichung ein unendlicher Weg ist; es gibt keine absolute, abgeschlossene Wirklichkeit irgendeines Zweckes; jeglichem Zwecke wächst ein Wirklichkeitshalt allein zu durch die Bedingung aus anderen Zwecken und auf andere Zwecke, letzten Endes auf alle Zwecke; jeglicher Zweck ist verbunden mit allen Zwecken und verbindet alle Zwecke aller Willen.

Nun konnte verstanden werden, wie im Wirtschaftsleben ein Zerreißen des unendlichen Flechtwerkes der Willensrichtungen eintritt. Ist doch das Flechtwerk wohl aus groben, aber nicht festen Fäden gewirkt; denn diese Arbeit gilt nur den Daseinsbedingungen. Schon fester dünkt uns die Verbindlichkeit im Staat. Das Recht und seine Macht hält die Menschen fester zusammen als die bloße Wirtschaft. Aber auch hier konnten wir uns Begriffe zum Bewußtsein bringen, die der totalen Durchführung der unendlichen Aufgabe des Willens, den Gedanken des Vorsatzes zur Tatsache des Zweckes durch die Mittel zu bedingen, eine Schranke zu werden drohten.

Stehen wir nun innerhalb der Gemeinde, so finden wir uns in der engsten, feinsten und festesten Verflechtung der Willen, die den Menschen beschert ist. Die Gemeinde ist ecclesia sanctorum, nicht der Heiligen, sondern der sich auf unendlichem Wege Heiligenden; eine Gemeinschaft der Erziehung aller durch alle zur Reinheit eines Reiches, das Menschheit heißt. Wie sollen vor solchem Willen zur Gemeinde Schranken auftauchen können, wo hier der Aufgabenbegriff der „Person" durch das kraftvolle Mahnwort des „Nächsten" sich ausspricht? Ja, wir wollen uns noch nicht einmal mit diesem Worte begnügen; denn ein darauf gestimmtes Ohr möchte aus dem geschichtlichen Begriff des „Nächsten" den Klang des „demnächst Nächsten", dem „nach mir Nächsten" vernehmen. Die Geschichte gibt uns einen bestimmteren Begriff für den

Einzelnen der Gemeinde; sie nennt ihn Bruder. Wo immer der Geist der Gemeinde in der Geschichte lebendig wird, immer ist der Einzelne der „Bruder“. Wie aber schon im verwandtschaftlichen Verhältnis „Bruder“ nicht nur Zwilling ist, sondern Zeitunterschied und Verschiedenheit der Seele und des Körpers die Grenzen dieses Verwandtschaftsverhältnisses weit halten, und dadurch das Wecken und Wachhalten einer schönen Mannigfaltigkeit von Menschen ermöglicht, so ist auch Gemeinde eine Mannigfaltigkeit des Lebens von Willen zu Willen: von engster Freundschaft bis zu den gleichsam objektiv kühlen Gemeinschaften der Forschung; wo immer Erziehung ganz allgemein den Bund der Willen schließt, da ist Gemeinde ein Verhältnis der Brüderlichkeit. Wir haben später dem Begriff weiter nachzugehen. Nur das wollten wir der Geschichte entnehmen, daß die Bedingung der Willen in der Gemeinde nur durch den Begriff der Verwandtschaft zum Ausdruck gebracht werden kann.

Wo also der Wille zur Gemeinde, das heißt zur totalen Bedingung der Bruderschaft vor die Gefahr einer Schranke soll treten können, da muß sich ihm ein Begriff entgegenstellen, der ein Widerspruch zur Verwandtschaft ist und darum sich allem bedingenden Willen zur Gemeinde entzieht. Das ist der Begriff des Fremden.

Zunächst gedacht als politischer und zugleich religiöser Begriff bedeutet er den Gegensatz zum Volksgenossen. An der Grenze des religiös-politischen Volkes ist der Fremde nur das Objekt, auf das sich Handlungen Anderer beziehen, also ein Mensch, der von dem Willen Anderer bedingt wird, nicht ein Subjekt, das Anderer Willen zugleich bedingen könnte; seine Absichten gehen nicht den Weg des Vorhabens und der Zwecke, sondern bleiben Wünsche, die hier oder da erfüllt werden durch ein Geben ohne Nehmen von seiten Anderer, durch ein Verbundenwerden ohne ein Verbinden. Der Fremde gelangt allenfalls zur bloß tatsächlichen, nicht zur Willenswirklichkeit seiner Absichten auf dem einseitig begangenen Weg der Barmherzigkeit, der Wohltätigkeit und Mildtätigkeit. Der Fremde wird „geduldet“ oder „gelitten“. In diesen Ausdrücken liegt sonnenklar der Schrankenbegriff der Gemeinde; die Tatsache eines Fremden ist für den Gemeindebegriff ein Dulden, ein Leiden. Selbst in Rom durfte ein Fremder nur mit Erlaubnis des Senates das Heiligtum betreten und opfern. Sobald die Volksgenossen auf die Gastfreundschaft anderer Völker angewiesen, wenn also die Gemeindeglieder zerstreut sind, muß der Begriff des Fremden zwar eine Milderung erfahren. Der Fremde wird jetzt unter den Gesichtspunkt der Bekehrung gestellt. Aber auch die Bekehrung ist nur einseitig gedacht; der Fremde wird bekehrt zur Gemeinschaft der Volksgenossen; es ist kein wechselweiser Wettstreit der Geister, auf wessen Seite die Wahrheit sei. Wo Wahrheit ist, steht fest; es gilt nur, das Auge des Fremden dahin zu kehren. Darum ist denn auch der Mensch, der aus der Gemeinde austritt oder gegen die Gesetze der Gemeinde verstößt, nicht ein Fremder geworden, sondern er wurde ein „dürrer Zweig“, ist der Gemeinde gestorben, so daß ihm wohl gar ein Grabmal errichtet wurde, wie bei den Pythagoräern.[1] Wo der Begriff des Fremden in seiner Schärfe gedacht wird, da wird die Bekehrung nur im Sinne einer Erleuchtung, eines Wunders der Sinnesänderung gedacht; es findet kein Schreiten des Willens vom Fremden zum Bruder statt, sondern ein Sprung durch die Kraft des Wunders. Wie sollte auch eine Entwicklung des Fremden zum Bruder stattfinden können, wo nicht der Wille des Fremden aus sich und

[1] Vgl. Ritter, Geschichte der pythagorischen Philosophie (1826), S. 48.

seinen Mitteln Gemeinschaft bedingt, sondern andere Willen ihn als Objekt ihrer Einwirkung, ihrer Zucht behandeln. Der Begriff des Fremden ist der Begriff der Schranke gegen die Idee des Bruders. Dieser Begriffsgegensatz prägt sich dann in der Gemeindegestaltung der Kirche zu dem von Klerus und Laien aus; der Klerus ist die Gesamtheit der Brüder, der Außenstehende der Laie. Und indem dieser Charakter des Bruders im Sinne des Klerikers als unzerstörbar gedacht wird, er zu einem character indelebilis wird, wird der Begriff des Fremden, des Laien, in aller Schroffheit zum Begriff der Schranke gegen die Möglichkeit eines totalen und einheitlichen Reiches der Menschheit. Denn ist die Bruderschaft von Anfang an ein character indelebilis, so wird sie nicht erreichbar gedacht auf dem unendlichen Wege des Willens in unendlicher Anstrengung, sein Vorhaben einer Gemeinde der Heiligen aus den Mitteln der Erziehung zu verwirklichen, sondern sie wird aus höchster Gnade in einem Totalakt verliehen; Vorsatz und Verwirklichung sind durch Schranken getrennt. Und also wird, je ausgeprägter der Begriff des Fremden im Gegensatz zum Bruder gedacht wird, um so gewisser auch die Idee des Bruders entwertet, ein Einzelner einer Gemeinde der Heiligen, eines Reiches der Menschheit zu sein.

Ganz nahe dem Schrankenbegriff des Fremden steht der Begriff des Infans, des Unmündigen, ja, er ist wohl gar ein bloßer Artbegriff des Fremden. Der unmündige Wille ist nicht nur das Kind, sondern im bestimmten Umfange auch das Weib. Mulieres in ecclesia tacent. Als die „Bruderschaft" der Gemeinde sich zum Klerus bestimmte, wurde der Begriff des Infans zum Begriff des Laien erweitert. Hinzuweisen wäre auf den Zwischenstand zwischen Geburt und Taufe, Taufe und Konfirmation, alles nicht Entwicklungsgrenzen, sondern Grenzen in der durch Gnade und Wunderakte, durch Sakramente, also von

außenher, vollzogene Wesensänderung des Willens eines Menschen. Erst der protestantische Geist der Erziehung wieder verehrt im Kinde die volläugig suchende Seele des Bruders. In treuem Gehorsam gegen Christi Wort von den Kindlein, welcher das Himmelreich ist, weiß Pestalozzi von keinem Anfang des Willens zur Gemeinde, von keinem in irgendeiner Zeit gesetzten Beginnen des Willens, seine Person in der Gemeinschaft der Erziehung zu erbauen; denn vom Tage der Geburt an verpflichtet das Kind die Mutter zur Gemeinschaft der Gemeinde, damit es den Willen in der unendlichen Aufgabe betätige, aus den Mitteln der Erziehung die Zweckidee einer Person der Gemeinde in sich zu verwirklichen.

Wir erkennen, daß der Schrankenbegriff des Fremden, wie zugleich in seiner Bedeutung des Infans, dem Willen zur Gemeinde, d. h. dem Vorhaben des Willens, Person der Gemeinde zu werden, einen willkürlichen Anfang setzt. Aber wir haben den Begriff des Fremden auch darin wirksam zu sehen, daß dem Willen zur Person der Erziehungsgemeinschaft ein willkürliches Ende gesetzt werde. Gerade unsere Zeit erkennt den Schrankenbegriff des Fremden gegen die Gemeinde in dem Begriff der Schulentlassenen. Der unreife Bruder wird in den chaotischen Einfluß des „Lebens" entlassen, dessen gewaltige Wirklichkeiten den jungen Willen bedingen, ohne daß er imstande wäre, von sich aus dieses „Leben" nach seinen Absichten bedingen zu können. Der Schulentlassene ist in tieferem Sinne der Gemeindeentlassene. Das ist der dem Infans entgegengesetzte Begriff einer Schranke gegen den Bruder. Eine verwandte Art dieses Begriffes ist der Mönch im Ursinne des μοναχος, des Einzellebenden, und der Anachoret. Während beim Schulentlassenen, der uns der Gemeindeentlassene ist, die Gemeinde den Einfluß auf ihn abbricht, ist es beim Anachoreten, dem „Einsiedler" und Heiligen der Einzelne, der von sich aus

den Einfluß auf die Gemeinde abbricht. Unsere Zeit zwar hat solchen sich ausschließenden Elementen, solchen exklusiven Geistern den Schimmer der mystischen Sinnigkeit, der tiefinneren Gemütszartheit genommen; für unsere Zeit sind die Menschen, die sich von der Gemeinde „reservieren“, die „Vornehmen“, die einen „Namen“ haben, dadurch sie wohl Andere bestimmen, sich für eine Sache einzusetzen, der gegenüber aber sie sich locker halten durch die Ausnahmestellung der Protektoren. Von hier aus gehen alle die Schattierungen der Vornehmheit von Menschen, die sich von dem sie verpflichtenden Einfluß der Gemeinde ausnehmen, und nicht selten sogar aus dem fordernden Gefühl ihrer Protektorenwichtigkeit den Schaffern der Gemeindearbeit zur Last fallen.

Halten wir Rückschau, so erkennen wir, daß die Energie des Willens, aus den Mitteln der Wirklichkeit seine Absichten zu Zwecken durchzusetzen (in dem totalen wechselweisen „Einfluß“ der Einzelnen die „Person“ der Gemeinschaft darzustellen), vor die Gefahr der Schranke gerät. Die spezifischen Gemeinschaftswissenschaften werden durch solche Schrankenbegriffe in ihrer Möglichkeit bedroht, wenn sie derer nicht Herr werden können. Denn sie vermögen, wenn an der Schwelle ihrer Definitionen diese Begriffe bestehen bleiben müßten, zu keinem Abschluß des Systembegriffs ihrer spezifischen Gemeinschaft zu gelangen. Diese Begriffe der Schranke stehen an der Schwelle ihrer Gemeinschaften, systematisch nicht einbeziehbar in sie und doch mit dem Anspruch einer Einbeziehung behaftet. Sie machen die Forderung des Willens, total zu bedingen und total bedingt zu sein im Wechselverhältnis aller Willen, im Totalbegriff der Gemeinschaft, unmöglich. Und also bleiben die spezifischen Gemeinschaftswissenschaften durch solche Begriffe in der Möglichkeit ihrer Systematik bedroht.

C. Schranke gegen die Forderung der Kontinuität der Motivierungen. (Schranke gegen das Selbstbewußtsein als die Einheit des Willens.)

Unser Problem, die Einheit der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften vor Schranken zu bewahren, damit die Idee der Menschheit ein mögliches wissenschaftliches Problem sei, ist bis hierher ausdrücklich eigentlich noch gar nicht in Angriff genommen worden. In den Betrachtungen, denen wir uns bis jetzt widmeten, waren wir darauf bedacht, zunächst in Hinsicht des Ursprungs des Willens ihm einen unverschränkten Rückgang in seiner Motivierung frei zu halten. Das nannten wir seine Freiheit, daß er zur Rechtfertigung seiner Absichten in keiner Tiefe auf einen Grund stieße, der ihm fremdartig wäre. Wir richteten den Blick also noch gar nicht auf die Mannigfaltigkeit der Willen, um die Bedingungen zu erkennen, die ihnen trotz ihrer Spezifikation in einen ökonomischen, einen staatlichen und einen Gemeindewillen den ideellen Weg zur Einheit eines Willens schlechthin offen halten. Uns ging allein erst der spezifisch einzelne Wille in der Ursprungsreinheit seiner wie immer spezifischen Motivierung an. Und also galt unsere Untersuchung nur der Prinzipienreinheit je einer der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften. Sodann waren wir bedacht, auf die Schranke aufmerksam zu machen, die der in jeder Gemeinschaftswissenschaft spezifisch gestalteten Idee der Person drohte, insofern je ein Schrankenbegriff des Einzelnen auftauchte, durch den es unmöglich wurde, diesen Begriff der Person je nach seiner spezifischen Gestaltung (als Arbeiter, als Bürger, als Bruder) zum exakten Wissenschaftsausdruck zu bringen (denn es galt, den Einzelnen durch die Totalität des Einflusses der Einzelnen zu bestimmen), so daß uns auch hier nur der einzelne beson-

dere Gemeinschaftsausdruck beschäftigte. Unser Interesse war also in beiden Fällen innerhalb des Gedankens der Spezifikation beschäftigt, sei es mit dem spezifischen Willen, sei es mit seinem spezifischen Objekte; denn die Person ist die eine Gestaltung des Objekts dieser Willenswissenschaften, deren andere wir in der Systemeinheit der Gemeinschaft selbst zu erkennen haben werden.

Und gleichwohl wollten wir der Absicht dienen, die spezifischen Gemeinschaftswissenschaften einander im Sinne der Hilfswissenschaften fruchtbar zu erhalten. Darum suchten wir sie in ihrer eigenen Sicherheit durch Kritik zu fördern, die auf die Gefahren hinwies, vor denen diese Wissenschaften in Hinsicht ihrer Wissenschaftsmöglichkeit standen. Also dienten wir doch wenigstens vorarbeitend der Absicht, die Einheit der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften zum Vorwurf unserer Arbeit zu machen. Jetzt aber müssen wir unmittelbar denjenigen Gefahren nachspüren, die dem Verhältnis der Gemeinschaftswissenschaften zueinander drohen; Gefahren, die also in Frage stellen, daß diese Wissenschaften einander Hilfswissenschaften zu werden vermögen und demnach als ein System der Wissenschaft der Menschheit in der Geschichte begriffen werden können.

Die Einheit eines Systems der wie immerhin spezifisch klar sich aufbauenden Gemeinschaftswissenschaften ist ein notwendiges Problem. Wenn Wille, Handlung, Person, Menschheit etwas bedeutet, das für einen Jeden der ideelle Gehalt seines Lebens ist; wenn der Genius der Geschichte in der Ausgestaltung einer philosophischen Disziplin, namens Ethik, seine stärksten Kräfte ins Spiel gebracht hat, so stellt uns unser Bemühen um die Einheit der Gemeinschaftswissenschaften mitten in diesen Zug der Geschichte. Erst das Bewußtsein, daß sie innerlich auf die Einheit eines Systems angelegt sind, gibt diesen Wissenschaften die Möglichkeit, die spezifisch eigenen Aufgaben zu erfüllen; denn es bewahrt sie vor dem Abweg in künstliche Abstraktion und Isolierung und gibt ihnen die Kraft, einträchtig Führerinnen der Menschen zu sein in ihren dringendsten Obliegenheiten.

Unsere Nachforschungen können nur den Charakter der Kritik haben; aber Kritik in dem positiven Sinn, daß sie einem blind verlangenden Bedürfnisse den klar gerichteten Blick der Forderung ermöglicht. Dagegen haben wir nicht den Versuch zu machen, abseits dieser Wissenschaften aus Pflicht- und Tugendbegriffen die Idee eines sittlichen Menschen darzustellen und somit aus dem Material eigener Begriffe ein sittliches Überreich oberhalb der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften aufzurichten. Was hieran berechtigt ist, nehmen die Wissenschaften der Gemeinde für sich in Anspruch. Der Ethik aber, die eine philosophische Disziplin ist, bleibt allein vorbehalten, die einzelnen Wissenschaften der Gemeinschaft einander als Vorbau und Überbau zu sichern und brauchbar zu gestalten. Von dem Vollzug dieser Aufgabe hängt nicht weniger ab als die Möglichkeit der Geschichte, sofern sie eine Geschichte der Menschheit sein muß.

Dieser unersetzlichen und unentbehrlichen kritisch richterlichen Aufgabe müssen die Untersuchungen, vor denen wir jetzt stehen, in entscheidender Weise dienen. Denn wir gehen daran, der Gefahren uns bewußt zu werden, die der Einheit der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften drohen. Der allgemeine Weg dieser Nachforschungen ist uns durch unsere früheren Untersuchungen klar entworfen. Darnach richtet sich unsere kritische Aufmerksamkeit zunächst auf die spezifischen Prinzipien, deren Besonderung gegeneinander der Einheit eines Systems des Willens zu widersprechen scheinen. Ja, sonderbarerweise scheint unsere frühere Forderung einer unbegrenzt tiefer gehenden Motivierung des Willens die Schwierigkeit, im Angesichte der Spezifikation der Gemeinschafts-

prinzipien zur Einheit eines prinzipiellen Grundes zu kommen, sogar noch zu steigern und also ein Widerstreit unter unseren Interessen zu bestehen. Haben wir gefordert, daß der Wille durch eine Totalität der Motivierung ursprünglich, d. h. frei werde, heißt das nicht, die gefährliche Richtung beschreiten, auf der die Prinzipien der spezifischen Wissenschaften einander aus den Augen verlieren? Das spezifische Interesse an unbegrenzter Tiefe der Motivierung droht, die Aussicht auf die Bedürfnisse der anderen Wissenschaften, droht, die Rücksicht darauf, daß sich die spezifischen Wissenschaften einander als Hilfswissenschaften bereithalten müssen, preiszugeben.

Diese Bedenken sind ernsthaft. Die Forderung unbegrenzter Motivierung allein kann nicht genügen, sondern an sich steigert sie vielmehr die Schwierigkeit des Gesamtproblems unserer Ethik; es muß dem unendlichen Rückgang der Rechtfertigung des Willens eine Richtung von Anfang an mitgegeben werden; denn die Totalität der spezifischen Motivierung kann stillschweigend von vornherein nur als Vorbedingung zu einer Einheit der spezifischen Motivierungen gefordert worden sein.

Nur, wenn eine klare Systematik die Forderung einer totalen Motivierung als Vorbedingung dieser Forderung einer Einheit der Motivierungen geltend gemacht hat, wenn die erstere von vornherein nur aus dem Interesse der letzteren gestellt worden ist, wird es möglich sein, der Gefahren Herr zu werden, die aus der Mannigfaltigkeit spezifischer Prinzipien für die Einheit des Willens hervorwachsen. Wir wollen uns diese Gefahren vor Augen stellen.

Es liegt im Wesen jeglicher spezifischer Wissenschaft, daß die Besonderung, die sie an einem allgemeinen Problem vornimmt, zugleich doch fortgesetzt die Beziehung zu den verwandten spezifischen Wissenschaften ihr zum Bedürfnis macht. Die Besonderung bleibt ein Notstand

gegenüber dem allgemeinen Problem; und also streben die spezifischen Wissenschaften doch wieder um ihrer eigenen Möglichkeit willen nach Beziehung zu den anderen spezifischen Wissenschaften, die mit ihnen an einem allgemeinen Problem je ihre besondere Arbeit verrichten. Nun kann eine spezifische Wissenschaft diese Beziehung, sofern sie ihr logisch möglich und sachlich fruchtbar sein soll, nur aus den Mitteln ihrer eigenen spezifischen Prinzipienarbeit vollziehen. Es soll die andere Wissenschaft ihr dienen zur Formulierung und Bewältigung ihrer eigenen Probleme; nur das ist das Interesse an solcher Beziehung: Förderung der Arbeit gemäß dem eigenen spezifischen Prinzip. So führt denn dies Interesse dazu, das Gebiet, weil die Gerechtsame des eigenen spezifischen Prinzipes, fortgesetzt über die benachbarten Wissenschaften auszudehnen. Bei dieser Gebietserweiterung geht's nicht viel anders zu als in aller politischen Geschichte. Was man vom andern nötig hat, erbittet man nicht, sondern nimmt es, als sei es einem seit je nur vorenthalten. Zunächst behauptet die spezifische Wissenschaft, daß ihre Methode zureiche, das Gesamtproblem, z. B. der Gemeinschaft, zu bewältigen; damit behauptet sie ferner, daß die Methode der benachbarten Wissenschaft und deren Prinzipien nur eine besondere Form, nur eine Variante ihrer eigenen Methode und Prinzipien sei; woraus denn geschlossen werden müsse, daß die benachbarte Wissenschaft sich in sie aufzulösen habe. Wir waren in unserem Entwurf der Logik darauf aufmerksam, wie der Physiker Helmholtz das Prinzip seiner Wissenschaft auf die Physiologie überspannte und forderte, daß diese „sich in Mechanik auflöse".

Das ist die Gefahr, die wir ins Auge fassen müssen. Die Spezifikation ist ein Notstand; das allgemeine Problem läßt sich nicht teilen; eine jede spezifische Wissenschaft ist also bestrebt, aus ihren Mitteln das ganze Pro-

blem zu bewältigen; sie bedarf dazu der Hilfe der spezifisch von ihr getrennten Wissenschaften; das Problem aber ist allgemein, d. h. einheitlich, ist Eines. So müssen denn die anderen Wissenschaften zu Töchterwissenschaften gemacht werden, d. h. die eine spezifische Wissenschaft überspannt ihr spezifisches Prinzip zum allgemeinen; sie generalisiert ihr Prinzip, indem sie die Forderung einer Einheit der spezifischen Wissenschaften nur von, nur in einer Wissenschaft erfüllbar glaubt, und leugnet das prinzipielle Eigenrecht der spezifischen Schwesterwissenschaften. Welche dieser spezifischen Wissenschaften den Anspruch erhebt, das generelle Prinzip zu besitzen, ist von der Gunst der Geschichte abhängig; kraftvolle Vertreter, ein glückliches Zusammentreffen von bedeutenden Entdeckungen oder Erfindungen, das augenblickliche Bedürfnis der Zeit lassen eine Wissenschaft gegen die anderen desselben allgemeinen Gebietes hervortreten und geben ihr ein starkes Selbstbewußtsein gegenüber ihren Schwestern.

Man kann nichts anderes erwarten, als daß solche Generalisation eines spezifischen Prinzipes über die anderen ein entgegengesetzt gerichtetes Interesse zur Abwehr wachrufen muß. Es wird die in ihrer Selbständigkeit bedrohte Wissenschaft ihr Prinzip nach seiten seiner Unableitbarkeit ausbauen und also versuchen, sich spezifisch gegen die andere Wissenschaft zu isolieren. In der Logik waren wir auf die Bemühungen um das Prinzip des Vitalismus aufmerksam, die sich gegen den Mechanismus als genugtuende Erklärung physiologischer Vorgänge wandten. So hat denn jenes sich überspannende Verlangen nach Einförmigkeit und Einerleiheit der Prinzipien bewirkt, daß die in ihrer spezifischen Eigenart bedrohten Wissenschaften sich von den anderen durch prinzipielle Klüfte trennen. Durch solche Separation der spezifischen Prinzipien gegeneinander wird die unumgängliche Forderung der Einheit der Prinzipien der Wissenschaften desselben Gesamtproblems unerfüllbar, wie sie unerfüllbar bleiben muß durch die Generalisation eines Prinzips über die andern. Aber das ist das doppelt bedrohliche: jede der beiden Überspannungen dient der Einheit des Gesamtproblems ebensowenig, wie der Erfüllung der eigenen vorgesetzten Aufgaben; denn jede der spezifischen Wissenschaften desselben Allgemeinproblems ist auf die Hilfe der benachbarten zur Bewältigung der eigenen spezifischen Probleme angewiesen. Es hängt also nicht nur die Möglichkeit der Einheit des Problems, sondern auch die Möglichkeit der einzelnen spezifischen Wissenschaften selbst davon ab, ob wir der Gefahren Herr werden können, die durch Generalisation und durch Separation der Prinzipien drohen. Diese Gefahren wollen wir uns jetzt im Gebiete der Gemeinschaftswissenschaften vor Augen halten.

1. Gefahr der Schranke bezüglich der Ökonomie: Prinzip des „Kampfes ums Dasein".

Wir sagten, daß allemal diejenige Wissenschaft, die in der Gunst der Zeit steht, aus gesteigertem Machtbewußtsein daran gehen wird, ihr spezifisches Prinzip auf die benachbarten Wissenschaften zu verallgemeinern. Unter solcher Gunst der Verhältnisse steht seit einem Jahrhundert die Ökonomie. Und also wird zu erwarten sein, daß sie ihrem Prinzipe eine Formulierung gegeben hat, mit der sie die Grenzen der sich gegen sie abschließenden Nachbarwissenschaften durchdringen zu können glaubte. Für diesen Zweck scheint es immer wirksam zu sein, dem Prinzipe die Gestalt einer Naturnotwendigkeit zu geben; wofür man sich auf die Tatsachen des Tierlebens berufen kann, scheint einer Diskussion enthoben zu sein. Es ist die alte Forderung, von der Kultur zur „Natur" zurückzugehen, wobei der Begriff der „Natur" in allen

Stimmungsfarben schillert. In unserem Falle lag die Absicht vor, einerseits dem Rechtsmachtbegriff des Staates den elementaren Machtbegriff der Natur entgegenzustellen; andererseits aller utopischen Willkür eines schöngeistig oder religiös-sittlichen Eingreifens in das gesellschaftliche Geschehen den verwirrenden Schimmer der Volksbeglückung zu nehmen, und nur als das Wesenlose eines „ideologischen Überbaues" gelten zu lassen.

Diese Stimmung prägt sich in der ökonomischen Prinzipformulierung des „Kampfes ums Dasein" aus. Alles menschliche Leben ist bestimmt durch das Prinzip des Kampfes ums Dasein.

Es ist hierin also das „Dasein" nichts Problematisches mehr; sondern nur der Kampf ums Dasein ist das zu Beachtende dieses Prinzips. Dem Willen ist also nicht die Aufgabe gestellt, die Rechtfertigung zu einer Handlung zu suchen, sondern nur noch die Mittel aufzufinden für einen ihm aus dem Zwange des Instinktes gesetzten Zweck. So läßt sich schlechterdings von einem Motiv des Willens nicht mehr reden; der Wille ist bei Aufsuchung der Kampfmittel nur noch ein Reflexvorgang. Ihr Prinzip hat die Gesellschaft mit dem Tierreich gemein. Wie hier die Triebfeder der Daseinserhaltung um die Achse des Hungers und der Liebe schwingt, so auch in der Gesellschaft. Wie im Tierreich der Kampf ums Dasein zum Untergang des Schwächeren und zur Herrschaft des Starken führt und also eine Auslese bewirkt und eine unmittelbare Zuchtwahl, so begründet auch das Prinzip des Kampfes ums Dasein aus sich ein Recht des Stärkeren. Die Weise, die demgemäß das ökonomische Leben innerlich lenkt, ist die Macht der Verhältnisse. Dieser gegenüber bedeutet sich selbst rechtfertigender Wille und Vernunft einen machtlosen Eingriff, einen zu vernachlässigenden Faktor. Wird in diesem Zusammenhang dann das Wort gebraucht, das ökonomische Leben sei nichts

anderes als ökonomische Entwicklung, so ist sie als zwangsläufige Veränderung aufzufassen.

Wir verstehen dieses Wort vom „Kampf ums Dasein" aus dem Gesichtspunkte, daß es die Wirtschaft als die Angelegenheit des Menschen schlechtweg behaupten will, daß es also das Prinzip der Ökonomie über alle sonstigen Formen menschlicher Gemeinschaft zu generalisieren sucht. Es ist somit eine politische Kampfesformulierung und bestimmt die materialistische Geschichtsauffassung, von denen die Wissenschaftskreise beherrscht werden, die in ausschlaggebender Weise die neue Geschichte der ökonomischen Entwicklung bestimmt haben. Wir haben an dieser Stelle die Pflicht, diese Formulierung von ihrer besten Seite anzusehen und nach dem Guten, das sie gewirkt hat, zu verstehen. Ihren bedeutenden Wert müssen wir darin erkennen, daß sie zum schlagkräftigen Kampfbegriff gegen die reaktionären Elemente wurde, die, abseits aller ideellen Interessen für den unendlichen Aufgabenbegriff des Staates, nur die Machtmittel des gegenwärtigen Staates für das eigene Dasein als der „staatserhaltenden" Elemente in Beschlag legen. Nicht die Erhaltung des je gegenwärtigen Staates ist der am liebsten auf Gottes Willen zurückdatierte Zweck der Geschichte, sondern der jeweilige Staat steht nur im Dienste der augenblicklich im Kampfe ums Dasein herrschenden Klassen, die ihre Herrschaft wohl oder übel verteidigen müssen gegen die unterdrückten Massen, die durch die innere Naturnotwendigkeit des ökonomischen Geschehens, durch die Tatsachenlogik der Geschichte zur Macht heranwachsen. Somit wird durch dieses Kampfwort eines Kampfes ums Dasein die Geschichte gleichsam entsittlicht; die Revolution ist nicht mehr eine Gotteslästerung verrohter Horden gegen geheiligte Güter des Throns und Altars, sondern eine Lösung in der Spannung widerstrebender Naturkräfte. Zugleich aber wächst den Massen,

die ihre Kräfte bewußt in der Tendenz anwenden, die ihre scharfen Köpfe als Wegrichtung des ökonomischen Geschehens aus dem Zwange der Tatsachen herausgelesen haben, eine ungeheure Kraft des Opfers zu. Man fühlt sich als Bahnbereiter einer aus eigenem Gesetz notwendig wirkenden Entwicklung und weiß sich in Einheit mit einer Kraft der Zukunft und Ewigkeit; der Kampf der Massen bekommt die Weihe einer religiösen Stimmung. Diese Stimmung macht das Gemüt zugleich auch bereit, im „Kampfe ums Dasein" den Grundton eines „Kampfes um ein menschenwürdiges Dasein" mitzuhören. Aber, daß es ein Grundton ist und nicht ein bloßer Füllton und Unterton, das eben kann nicht mehr behauptet werden. Das Menschenunwürdige wird in der Lohnsklaverei des Arbeiters gesehen, der von den in kapitalistischen Privathänden befindlichen Produktionsmitteln abhängig ist; das Menschenwürdige liegt also in der Freiheit von dieser Lohnsklaverei durch genossenschaftliche Arbeit, die ihm dann Muße läßt, die er für private ideelle Interessen verwenden kann. So liegt der Zug des Menschenwürdigen in dieser Abschaffung der Lohnsklaverei; was darüber hinausgeht, steht außerhalb der geschichtlichen Notwendigkeit, ist Privatangelegenheit; gibt es auch dafür eine Art geschichtlicher Linie, so ist es ein Rankengebilde um die straffe Linie der ökonomischen Entwicklung, die jenem die Totalrichtung bestimmt. An dieser Stelle muß unser Wohlwollen, das aus wissenschaftlicher Neutralität gegen die Geschichte uns nahegelegt ist, sich bescheiden. Das Interesse der Generalisation des ökonomischen Prinzipes über die anderen Formen des Gemeinschaftslebens ist so stark, daß alle ideellen Absichten und Ansprüche des Gemeindelebens auf eigne Gesetzlichkeit und also eigne Geschichte zerdrückt oder mindestens gänzlich übersehen werden. Der Staat hat sich in Genossenschaft aufzulösen, das Gemeindeleben ist allenfalls eine Angelegenheit individueller Muße. Keinem von beiden steht das Recht prinzipieller Eigenart zu. Wo immer Staat und Gemeinde in die Erörterungen aus dem Prinzip der materialistischen Geschichtsauffassung einbezogen werden, erkennt man deutlich die Nähte ihrer Ansatzstellen an das eigentliche Interesse. Das ist die Schranke des Verständnisses, in der die materialistische Geschichtsauffassung befangen ist, eine Wirkung der Überspannung ihres spezifischen Prinzipes zum allgemeinen für alle Gemeinschaftsgestaltung.

Man wird versucht, darnach zu fragen, wie denn der Sozialismus dazu kommen konnte, die prinzipielle Eigenart des Staates gegenüber aller Ökonomie so ganz zu übersehen, daß er es wagen konnte, das ökonomische Prinzip über den Staat zu generalisieren. Es ist darauf nur die Antwort möglich, daß der Sozialismus den Staat nur in dem engen Begriff einer Regierung sieht. Die Geschichte der Politik legte der jungen Wissenschaft der Ökonomie diese Auffassung so nahe. Denn nicht schärfer konnte der Staat als eine prinzipiell gesicherte Gemeinschaftsform geleugnet werden, als es vom Liberalismus, und in ihm wieder von einem Wilhelm v. Humboldt, getan worden war. Darnach verblieb dem Staate höchstens die Aufgabe, die Freiheit der Bürger so einzurichten, daß sie mit der Freiheit aller andern zusammen bestehen konnte (ich sage: höchstens, der nächste Abschnitt wird uns genauere Worte Humboldts über den Staat bringen, die ihm auch diese Aufgabe nicht mehr belassen). Es war der Staat also nur Regierung vorausbestehender Arbeitsumstände und Lebenseinrichtungen auf Erträglichkeit und Verträglichkeit. Damit ist der Rechtsbegriff des Staates zum bloßen Formelausdruck ökonomischer Tatsachen mißkannt, der Parlamentarismus auf ein Feilschen von Interessenpolitikern herabgewürdigt, der Begriff der Gerechtigkeit verdächtigt zum verkappten Machtausspruch, die Geschichte des Staats-

denkens gemäß eigner Methode verleugnet; Vorwürfe, die den Liberalismus zunächst treffen, schwerer aber auf einer Wissenschaft lasten, die für sich den Vorzug des geschichtlichen Sinnes in Anspruch nimmt. Auch für die Mißachtung des Sozialismus gegenüber einem eigenen Prinzipe der Gemeinde ist auf den Liberalismus zurückzugehen. Einerseits wandte sich dieser gegen alle Bindung der sittlichen Gemeinschaft, wie sie die Kirche anstrebte, mit einer Schärfe, die nicht von dem Sozialismus überboten zu werden brauchte; andererseits war vom Liberalismus die geistige Freiheit so sehr auf die innere Harmonie des Individuums gestellt, daß wirklich ein Gemeindebegriff den Einzeladel des vollkommenen Menschen nur seines Kunstwertes berauben konnte. Was brauchte denn der Sozialismus, der das Bewußtsein der Proletarierklassen sein wollte, den Gemeindebegriff ernst zu nehmen, vor allem, weil ihm in aller Geschichte die Sehnsucht einer Transzendenz anhaftete. Aber mag immer nachweisbar bleiben, daß Staat und Gemeinde nicht ohne Ökonomie ihre Geschichte vollziehen, ja, daß für die großen Schritte der Staats- und der Gemeindegeschichte die ökonomische Entwicklung günstige Bedingungen geschaffen haben mußte: das wird bestehen bleiben müssen, daß mit alledem nicht entschieden ist, ob diese bloßen Anlaßbedingungen für die Geschichte von Staat und Gemeinde zugleich auch die innere Gesetzlichkeit des Fortschrittes beider erzeugt haben.

Solange die Geschichte weiter geht, trotz des Generalisationsverlangens der sozialistischen Ökonomie, neben der Wirtschaftslehre die Staatsrechtslehre und die Lehre von der Gemeinde auszubauen, so lange hat die Ethik des kritischen Idealismus die Pflicht, nach denjenigen Bedingungen zu suchen, die trotz aller Spezifikation der Prinzipien und trotz aller zeitweiligen Übergriffe eines spezifischen Prinzipes über die Grenzen des anderen die

spezifisch getrennten Wissenschaften der Gemeinschaft auf den wie immer unendlichen Weg zur Einheit eines prinzipiellen Fundamentes führen unter Beachtung des geschichtlichen Faktums prinzipieller Gerechtsamen. Der Genius der Geschichte ist nicht ein irrender, sondern ein suchender. Und also gilt es darauf zu achten, wie am Spinnrad des Geschehens alle wie immer am Irrtum zerfaserten Einzelfädchen sich glätten und mehr und mehr zusammenfinden zum gemeinsamen Halt des einen straffen Fadens, aus dem zugleich mit denen anderer Spindeln das Gesamtbild der Menschheit gewirkt wird.

Das ist es, was von uns gefordert werden muß: daß wir die Bedingungen möglicher Einheit des Willens aufsuchen in Achtung vor dem geschichtlichen Faktum spezifischer Willensprinzipien und also spezifischer Gemeinschaftswissenschaften. Daß dies nicht ein in sich widersprechendes Unternehmen ist, ist dem Sinne der Idee zu verdanken, die nicht eine Tatsache ist, sondern unendliche Aufgabe. Und also heißt uns Einheit des Willens Idee der Vereinheitlichung des Willens, die Idee einer unendlichen Kontinuierung, einer unendlichen Annäherung wie immer spezifisch gestalteter Prinzipien. Diese Einheit des Willens im Sinne einer unendlichen Aufgabe ist das Selbstbewußtsein im Sinne einer Idee. Nur das kann das Selbstbewußtsein in der Reinheit seines Begriffs sein. Oder ist es etwa ein physiologisches Vermögen, eine Geburtstatsache? Aus der Begründung unserer Ethik ergibt sich das Selbstbewußtsein, d. h. die Einheit des Willens, als Idee und unendliche Aufgabe einer kontinuierlichen gegenseitigen Annäherung aller besonderen Prinzipien, aller Willensrechtfertigungen.

Trotzdem Selbstbewußtsein nur eine unendliche Aufgabe und Idee ist, so kann doch nicht bis zum Ende aller Tage gewartet werden, um etwa das Aufsuchen der Motive für eine geschehene Einzelhandlung unter dem

Gesichtspunkt und Leitbegriff des Selbstbewußtsein, d. h. der Einheit aller Motivierungen zu stellen. Hat aus dem Bedürfnis der Rechtsprechung etwa die Nachforschung nach den nur engbegrenzt zugänglichen Motivierungen einer Handlung zur Annahme des „Selbstbewußtseins", der „Einheit des Willens" kommen müssen, so ist es eine Aussage in aller Armseligkeit eines Notstandes der Rechtsprechung, mit der sich eine Wirklichkeit in einem Augenblicke begnügen muß, über der sich aber die mahnende Idee, der reine Aufgabensinn des Selbstbewußtseins erhebt. In allen (z. B. juristischen) Aussagen, daß bei einer bestimmten Einzelhandlung ein (z. B. rechtsverbindliches) „Selbstbewußtsein" vorliege oder vorgelegen habe, ist keinerlei Urteil über das „Selbstbewußtsein" selbst ausgesprochen, sondern darüber, daß eine Anzahl von Voraussetzungen für eine Tat unter dem Leitbegriff des „Selbstbewußtseins", d. h. der „Einheit des Willens" als Motivierungen der in dieser äußeren Endtat sich erfüllenden Handlung befaßbar und demgemäß deutbar sind. Der Bezug dieser Aussage auf den Menschen selbst, d. h. auf die innere Tatsache eines Selbstbewußtseins als eines Willensvermögens, als einer inneren Kraft, macht wohl den Menschen im Sinne einer Person äußerlich verantwortlich, aber es sind Urteile aus der Not des Tages geboren, Versuche, im endlichen Rahmen eines „Vermögens" einzufangen, was nur in unbegrenzter Weite einer Aufgabe sich verwirklichen kann. Wie jeder Wille in unabgeschlossenem Tiefergang sich zu rechtfertigen hat, so kann die Annäherung aller solcher spezifisch sich bestimmenden Willen auch nur auf unendlichem Wege sich vollziehen, nirgends in endlichem Faktum vollendet sich darbieten. Hier das Amt der Kritik zu üben gegen alles Urteil, das, aus der Not geboren, gleichwohl über dem Geschehen im Großen der Welt und im Kleinen des Tages zu Gerichte sitzt, ist der Ethik des kritischen Idealismus im Dienste der Einheit des Willens, des Selbstbewußtseins und im Angesicht spezifisch getrennter Gemeinschaftswissenschaften aufgegeben. Ist das Selbstbewußtsein die physiologische oder psychologische Tatsache eines „Vermögens", das manchmal zutage tritt, manchmal sich versteckt, so wird in aller Welt niemals eine Einheit des Willens sich vollziehen können, denn die spezifischen Gemeinschaftswissenschaften wären durch die spezifischen „Vermögen" in starren Grenzen physiologischer Bestimmtheiten eingeschlossen.

Ganz ebensowenig, wie die endliche Summe der heute möglichen Aussagen von Physik, Chemie, Geologie usw., über einen bestimmten Gegenstand der Natur, einer totalen Bestimmung des Gegenstandes im Sinne des „Einzelnen" genügt und wie gleichwohl eine wissenschaftliche Aussage über das vorliegende Gegenstandsproblem versucht werden muß, soll nicht überhaupt die Frage nach der Wirklichkeit ewig absurd bleiben, — ganz ebensowenig darf also eine gerichtliche Aussage über die Zurechnungsfähigkeit einer Person, d. h. über das Selbstbewußtsein einer Person mehr sein als eine Notaussage, die durch den Zwang, ein gegenwärtiges Staatsleben irgendwie überhaupt möglich zu machen, notwendig ist. Über ihr aber steht nicht als ideologischer Überschwang, sondern als allgemeiner methodischer Leitbegriff aller Wissenschaft der Gemeinschaft das Selbstbewußtsein im Sinne der Forderung einer Einheit in aller Motivierung des Willens und demnach die Forderung einer unendlichen kontinuierlichen Annäherung aller spezifischen Gemeinschaftsprinzipien.

Diese Forderung erhebt die Ethik aus dem Bedürfnis der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften selbst; jede bedarf der anderen, um ihre eigene Arbeit vollführen zu können. Diesen wechselseitigen Bezug sichert die ethische Forderung der Einheit des Willens in der Einheit der

Menschheit; aber er wird bedroht von einer Maxime des Kampfes ums Dasein. Schon für den Staatsbegriff ist diese Maxime unzulänglich; denn „recht" ist nicht das, was ökonomisch „kampfgerecht" ist. Und für den Gemeindebegriff der Bruderschaft ist diese Maxime der Todfeind. Aber selbst für die Ökonomie ist solche Maxime unzulänglich. Zwar möchte diese Maxime für eine gewiß große Gruppe von ökonomischen Tatsachen ein naheliegendes Prinzip der Interpretation sein; es erfordert diese allerdings dann ein völliges Zurückstellen aller Interessen an einem Sollen, an solchen Motiven der Handlungen, die nicht in einer Tat der Gegenwart ausruhen und sich ausschöpfen wollen, sondern die immer von neuem in einem Begriff der Zukunft, des mahnenden Zweckes, des sich selbst immer neu gebärenden Sollens sich ergänzen. Aber das pflegt eine solche Interpretation sich zum Verdienst anzurechnen (so daß sie sich die „wissenschaftliche" Interpretation zu nennen für allein befugt hält), wenn sie nach einem Prinzipe bloßer Biologie sich die Vergangenheit vergegenwärtigt, an die Gegenwart sich nicht eher hinanwagt, als bis sie sie zur Vergangenheit hat werden lassen und in die Zukunft nur auf der letzten Seite ihres Werkes sich einen „Ausblick" zutraut, sie im übrigen aber den politischen Draufgängern überläßt. Ist die Volkswirtschaftslehre eine Gemeinschaftswissenschaft, so sind ihre Grundbegriffe Ideen, d. h. Leitbegriffe auf unendlichem Wege, Begriffe unendlicher Willensaufgaben. Und also muß die Vergangenheit als ein einheitlicher Wille in kontinuierlichen Schritten mit der Sicht auf unsere Gegenwart begriffen werden und unsere Gegenwart als Aufgabengebiet desselben einheitlichen Willens mit dem Sollen auf zu gestaltende Zukunft gerichtet sein, die eine Zukunft des Zweckes und also des Willens ist und nicht ein aus Trieb und Reflexvorgang zwangsläufig bloß Kommendes. Zu anderer Interpretation aber gibt das Prinzip eines Kampfes ums

Dasein keine Möglichkeit. Sonach ist es auch außerstande, unserem Begriff der Person zu dienen, selbst nicht einmal innerhalb der Ökonomie. „Person" wurde bestimmt als Idee eines totalen Einflusses, einer totalen Bedingung aller Zwecke. Ein Prinzip aber, das allen Einfluß und alle Bedingung nur im Sinne der Nützlichkeit für das Dasein gezwungen zuläßt, die höchste Bestimmung der Person, den tiefsten Sinn aller Bedingung und alles Einflusses der Muße überläßt und zu einer Privatangelegenheit gemeinschaftswissenschaftlich desinteressiert, verkennt durch das Übermaß seiner Verallgemeinerung den Begriff der Gemeinschaft und widerspricht der Einheit des Willens in der Geschichte der Menschheit.

Gleichwohl müssen wir uns bewußt halten, daß die materialistische Geschichtsauffassung trotz aller methodischen Unzulänglichkeit ein machtvolles Kampfwort war, durch das die Kraft erwuchs, gegen sich überspannende Prinzipien des Staates und der Gemeinde für die Ökonomie einen eigenen Platz und eigene Gerechtsame zu erringen. Wir haben dieses Bewußtsein nötig, da wir vor den Erörterungen stehen, die uns die Angriffe gegen die Einheit des Willens aus dem Lager der Staatstheorien und der Theologie vor Augen zu stellen haben. Wir wollen in dem Prinzip des Kampfes ums Dasein den Widerspruch gegen die Gesetzeswillkür der Staaten und gegen die Jenseitsansprüche der theologischen Weltanschauung sehen. Die Gesellschaft will unbeschränkt sein in der Unendlichkeit ihrer Arbeit und Arbeitserfindungen, frei von allem Gesetzeskonservativismus des Staates, frei von aller Entwertung des irdischen Lebens durch weltflüchtige Kirchlichkeit. Dieser Widerspruch spricht sich mit Überschwang in diesem Prinzipe aus. Das Dasein und Sosein, wie es die inneren, ungestörten Triebfedern des Lebens gestalteten, das gilt es erst einmal zu Worte kommen zu lassen.

Aber es bleibt in der engen Geltung eines Kampfprinzipes befangen; es wird gefährlich für einen ruhigen Blick über die Zeiten, der in ihnen den Weg zu einer Einheit der Weltgeschichte, zur Einheit der Menschheit erkennen will.

2. Gefahr der Schranke bezüglich des Staates: Prinzip der Unterordnung unter das Ganze.

Wir suchten gemäß unserer methodischen Begründung das ökonomische Prinzip des Kampfes ums Daseins als ein geschichtlich notwendiges Kampfprinzip zu verstehen. Gegen Ende des 18. Jahrhunderts entwickelte sich aus der Stimmung dieses Prinzipes das sogenannte Manchestertum. Es verlangte, daß der Staat sich jeglicher Eingriffe in die Betätigung des Individuums enthalte und seine Aufgabe nur darin suche, die aus der Betätigung der Individuen sich ergebenden Verhältnisse in Gesetzen zu sanktionieren, formal festzustellen. Dieser Widerspruch gegen alle eigene Befugnis des Staates ging bekanntlich so weit, daß selbst die Kinderarbeit in Fabriken der willkürlichen Bestimmung durch Eltern und Arbeitgeber vorbehalten bleiben sollte, und daß die Verstaatlichung der Schulen und die Verpflichtung zum Schulbesuch als unerhörte Beschränkung der Freiheit des Einzelnen bekämpft wurde. Es war nur ein kleiner gedanklicher Schritt, die Ökonomie, statt auf das Prinzip eines Kampfes ums Dasein, auf das eines Kampfes Aller gegen Alle zu gründen. Eine solche absurde Überspannung des ökonomischen Prinzipes ist nur als Abwehr gegen eine dreiste Überspannung des Staatsprinzips verständlich. Das Prinzip, gegen das sich jenes des Manchestertums richtete, führt man auf Christian Wolff zurück. Es ist das Prinzip der Unterordnung unter das gemeine Beste. In seinen „Vernünftigen Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen“ (1725) sagt er § 433: „Uns ist der Gehorsam um so viel mehr nötig, weil die Untertanen nicht immer imstande sind zu urteilen, was zum gemeinen Besten gereichet, weil sie von der Beschaffenheit des ganzen gemeinen Wesens und seinem wahren Zustande nicht genügsame Erkenntnis haben. Im gemeinen Wesen aber muß die gemeine Wohlfahrt der besonderen vorgezogen werden.“ Es gibt kein Gebiet, das dem einzelnen Willen vorbehalten bliebe und nicht von diesem Prinzip der Unterordnung unter gemeines Bestes beherrscht würde. Es prägt sich in ihm also der Widerspruch gegen die ökonomische Forderung einer unbeschränkten Entwicklung individueller Arbeits- und Lebensmöglichkeiten aus.

Der Wille, der für seine Handlungen sich aus dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft des Staates zu rechtfertigen sucht, muß zu dem Motiv der Unterordnung unter eine Vorstellung greifen, die sich ihm als das für Alle Beste ausgibt. Wie soll der Wille diese „Alle“ begreifen? Was sind diese „Alle“, die, weil sie „Alle“ sind, das für ihn zu Tuende motivieren. Darauf hat die Geschichte verschieden geantwortet, denn dieses Prinzip der Unterordnung unter gemeines Bestes ist nicht nur als Prinzip für die Willensbestimmungen des Menschen im monarchischen Staate ausgesprochen, sondern ebensowohl für solche innerhalb der Demokratie.

Christian Wolff verstand dies Prinzip als Willensprinzip für das Leben im monarchischen Staate. Das, was das allgemeine Beste ist, wird demgemäß von der Regierungsgewalt bestimmt, die patrimoniale Gewalt besitzt und nach freiem Ermessen das allgemeine Beste verwirklicht. (Wolff ebenda § 266; § 435; vgl. Hans v. Frisch „Die Aufgaben des Staates in geschichtlicher Entwicklung“ in dem Handbuch für Politik, Berlin 1912, Bd. I S. 54.) Dadurch wird das „allgemeine Beste“ aus der Willkür des Gewalthabers bestimmt, wodurch nun auch der Wille der An-

deren bestimmt ist; sie sind Untertanen des Willens des Gewalthabers. Dadurch wird dem Willen die Begründung seiner Handlung entzogen; er wird absolut, nämlich absolut bestimmt, nicht mehr unendlich sich bestimmend; d. h. er wird unverantwortlich. Daraus entspringt der Widerspruch gegen unsere Forderung einer unbegrenzten Annäherung der spezifischen Willen und also der spezifischen Prinzipien der Gemeinschaftswissenschaften. Durch dies Prinzip des absoluten Staates, das ja im Grunde das absolut gewordene und also unverantwortete Prinzip der Willen für die Begründung seiner bürgerlichen Handlungen ist, ist der Staat sowohl von der Ökonomie wie von der Gemeinde starr spezifisch abgesondert, oder besser: er verleugnet die Eigengerechtsame beider durch die gewaltsame Überspannung seines Prinzipes auf die anderen Gemeinschaftsgebiete.

Der Wille wird nicht nur in der absoluten Monarchie auf das Prinzip der Unterordnung unter das allgemeine Beste gestellt, sondern gleich schroff in der absoluten Demokratie. Auch die französischen Kommunisten, nach der Schule der Baboeuf, machten das gemeine Beste zum Willensmotiv für alle Handlung im Staat. So sagt die Verfassung vom 24. Juni 1793, Art. I: „Le but de la société est le bonheur commun". Hier wird „das Ganze" (Commun), unter das die Unterordnung gefordert wird, von entgegengesetzter Seite her bestimmt. Nicht ein absoluter Einzelwille, der unableitbar und also einer Verantwortung entgegengesetzt wird, gilt als Motiv für jeden anderen Willen. Hier vielmehr tritt das bestimmende „Ganze" im Sinne der Majorität auf; d. h. als eine absolute Zahl. Die bloße Anzahl wird der Rechtfertigungsgrund des Willens. Die „Mehrzahl", eine Zahl, die nur größer sein muß als ein Halbes, wird „das Ganze", dem sich der Wille unterordnen muß. Wie die Mehrzahl zustande kommt, wie sie selbst also motiviert ist, kann nicht gefragt werden. Für

das Riffenmeer der Majorität ist aller Kompaß der Vernunft ein unnütz Instrument. Durch die Majorität als das Bestimmende ist die Motivierung des Willens absolut, unableitbar geworden, starr spezifisch auf eine unzugängliche Mehrzahl festgelegt. An die Stelle einer unendlichen Begründung des Willens ist der „Durchschnitt" gesetzt, der aller Forderung einer Rechtfertigung sich entzieht, eine tote Tatsache ist. Ist sonach das „Gemeine" im Sinne der Zahlmajorität zum absoluten Grund des Willens gesetzt, durch den er seine Handlungen im staatlichen Leben rechtfertigen kann und soll, hinter den weder zurückgefragt werden soll, noch werden kann, so ist eine unbegrenzte Annäherung aller Gemeinschaftsprinzipien unmöglich gemacht. Ist die Berufung auf die Zahlmajorität die zureichende Rechtfertigung für einen Willen, so ist auch jeglicher prinzipielle Unterschied der spezifischen Gemeinschaftswillen ausgelöscht. Es fragt sich nur, wo die Macht der Exekutive ist, den „Willen" der Majorität durchzusetzen; wo anders, als im Staat. Und also hätte sich ein Staatsprinzip generalisiert über die anderen Gemeinschaftswissenschaften, zum Schaden der Einheit des Willens, der nicht aus der Armseligkeit einer zerdrückten Mannigfaltigkeit sich erhebt, sondern auf dem unendlichen Wege einer kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien zum Zwecke einer wechselweisen Dienstbereitschaft zu gewinnen ist. Das Prinzip der „Subordination unter das Ganze" gefährdet die Einheit des Willens, d. h. den Weg zum Selbstbewußtsein.

Die Absicht der Generalisation, des Übergreifens in die spezifischen Gerechtsamen der anderen Gemeinschaftswissenschaften zeigt sich deutlich in den Anwendungen, die Wolff von diesem Prinzip der Subordination unter das gemeine Beste macht. Auf Grund dieses Prinzips sollte dem Untertanen nicht nur Nahrung und Kleidung bis ins einzelne vorgeschrieben werden, sondern dem Staat

wurde vorbehalten, auch darauf das Augenmerk zu richten, „daß nicht eine Delikatesse in ausländischen Speisen geführt wird, die nur in der bloßen Einbildung bestehet". Und nicht nur das; auch die ästhetischen Genüsse durch Malerei, Dichtkunst und Musik stehen unter besonderer Aufsicht, wie nicht minder die Künstler selbst. Damit war nicht nur die ökonomische Entwicklung und also die Zivilisation lahmgelegt, sondern auch die Kultur auf die kurzsichtige Gnade polizeilicher Nüchternheit angewiesen.

Das Prinzip der Unterordnung unter das Ganze hat noch eine Ausgestaltung in der Wissenschaft vom Staate erlangt, die dadurch beachtenswert ist, daß die Absolutheit des „Ganzen" (und also die Schranke gegen die Forderung unbegrenzter wechselweiser Annäherung der spezifischen Gemeinschaftsprinzipien) ihre schroffste Ausprägung erfahren, und also die Rechtfertigung des Willens in völlige Unterordnung, in fraglosen Gehorsam sich aufgelöst hat. Es handelt sich um das Prinzip der Staatsform Julius Stahls. Für ihn bedeutet die „Unterordnung unter das Ganze" die Unterordnung unter das Wort Gottes. „Von sich selbst kann kein Mensch obrigkeitliche Gewalt über andere Menschen haben, auch nicht die Sämtlichen über den Einzelnen. Noch auch können die Menschen durch Vertrag obrigkeitliche Gewalt gründen, da sie über ihr Leben und ihre Freiheit nicht verfügen, daher nicht jemandem Gewalt einräumen können. Das ist das göttliche Recht der Obrigkeit." (Die Philosophie des Rechts 1856 II, 2. S. 176.) „Die Obrigkeit ist darum von Gott nicht bloß in dem allgemeinen Sinne, wie alle Rechte von Gott sind, sondern im ganz spezifischen Sinne, daß es das Werk Gottes ist, das sie versieht." (Ebd. S. 179 ff., vgl. Frisch, a. a. O. S. 56.) In diesen Worten liegt der unableitbare, starr spezifische Charakter des Prinzips für die Handlungen im staatlichen Leben klar zutage. Die Unterordnung unter ein Ganzes, das durch Gottes Wort

und Befehl zustande kommt, ist eine absolute, die keine weitere und tiefere Begründung zuläßt. Dem natürlichen Arbeitswillen der Ökonomie erwächst ein anderer Feind, diesmal aus dem Gebiete der Offenbarung, aber mit der Androhung des gleichen Schicksals: Unterwerfung des ökonomischen Prinzips unter das sich generalisierende Prinzip des Staates. Dadurch wird das Selbstbewußtsein eine unmögliche Aufgabe; denn die Forderung des Selbstbewußtseins setzt voraus, daß die Begründung des Willens unbegrenzt auf tieferen und sicheren Grund zu stellen ist, und in dieser unbegrenzten Rechtfertigung, d. h. Freiheit der spezifischen Willen eine mögliche Methode unbegrenzter Annäherung der spezifischen Prinzipien zur Einheit des Willens gegeben ist, die die Einheit in der Freiheit des Willens, d. h. das Selbstbewußtsein ist.

Als Rückschlag gegen dieses gewaltsame Überspannen des Staatsprinzips hat das Denken der Geschichte eine Verkümmerung des Prinzips des Staatswillens gezeitigt, die man die Rechtstheorie des Staates nennt. Diese Theorie liegt dem kantischen Begriff des Staates zugrunde und bedeutet vor allem den Widerspruch gegen die soeben charakterisierte Wohlfahrtstheorie. Der gleichen gedanklichen Stimmung wie Kant sind Fichte und W. v. Humboldt. Nach dieser Theorie ist eine Unterordnung unter das Ganze nur so weit zum Prinzip des Willens zu machen, als sie das „Recht" verlangen kann. „Eine jede Handlung ist ‚recht'", definiert Kant[1], „die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann." Da nun die „Freiheit der Willkür" gerade das ist, was sich aller allgemeingesetzlichen Bestimmung entzieht, so löst nach Anselm v. Feuerbach

[1] Rechtslehre, Einleitung § C.

(Biographischer Nachlaß Bd. II, S. 358; 1853) „alles Recht, in welchem man gleichwohl etwas recht Positives zu haben meint, sich zuletzt in eine bloße Verneinung — eine Verneinung nämlich des Nichtrechts auf.“ Denn: „Was der gemeinsamen äußeren Freiheit nicht widerspricht, ist nicht Unrecht: was nach diesem Gesetz nicht Unrecht ist, das ist Recht.“ „Hieraus ergibt sich, daß die ganze, durch diese Anmerkung gekennzeichnete Rechtssphäre ein durchaus leerer Raum sei.“

Der konsequenteste Vertreter dieser Rechtstheorie des Staates ist Wilh. v. Humboldt. Er schreckt nicht davor zurück, die Zügellosigkeit der Individuen einer dem Staate zu dankenden Wohlfahrtsruhe vorzuziehen. Er trennt den Staat nicht nur von aller Erziehungsangelegenheit, sondern will auch die Ehe allem staatlichen Interesse entziehen und ihr damit den Charakter der freien Liebe geben, alles aus der Hoffnung des Wortes: „Was das Gesetz löst, bindet die Sitte.“ Vor aller dem Staate zu dankenden Gleichheit voran steht ihm die Freiheit des Individuums in der Ausbildung aller seiner Kräfte. Seine Forderung ist vielmehr Ungleichheit, d. h. größte Mannigfaltigkeit der physiologischen und psychologischen Menschen. Damit wird der Wille nur durch ein Mindestmaß prinzipiell auf die Gemeinschaft des Staates verbunden. Die „Unterordnung unter das Ganze“, unter das „gemeine Beste“ verliert für den Willen jeden Sinn eines Motivs, da es eine natürliche Selbstverständlichkeit ist, den andern in den Beziehungen nicht zu hemmen, in eben denen man selbst frei sein will. Und also verlangt und ermöglicht dieser negative Sinn des Rechts keine tiefere Rechtfertigung für den Willen. Dies Prinzip des Rechts ist also nicht ein Prinzip der Unterordnung unter das Ganze, sondern das Gegenteil: ein Prinzip der Entordnung aus einem Ganzen zum Zwecke der Freiheit der Willkür des Einzelnen.

Während in jenem ökonomischen Prinzipe des Kampfes ums Dasein die Überspannung des Prinzips der Freiheit zum Ausdruck kommt, handelt es sich in diesen Staatstheorien um das Maß, daß der Idee der Gleichheit zugesprochen werden soll. Denn das Prinzip des Willens in der Bestimmung zur staatlichen Handlung kann nur das Prinzip der Gleichheit sein; aus dem Streit um den Sinn der Gleichheit ergeben sich die Prinzipien des Willens für seine Beziehung zum Staat. Dies empfindet Humboldt deutlich („Wie weit darf sich die Sorgfalt des Staates um das Wohl seiner Bürger erstrecken?“ in den Abhandlungen über Geschichte und Politik, Berlin 1870, S. 43): „Jemehr der Staat mitwirkt, desto ähnlicher ist nicht bloß alles Wirken, sondern auch alles Gewirkte. Auch ist dies gerade die Absicht der Staaten. Sie wollen Wohlstand und Ruhe. Beide aber erhält man immer in eben dem Grade leicht, in welchem das Einzelne weniger miteinander streitet. Allein, was der Mensch beabsichtigt oder beabsichtigen muß, ist ganz etwas anderes, es ist Mannigfaltigkeit und Tätigkeit.“ Weil er die Gleichheit in der durch Wohlstand gegebenen Ruhe begründet, so sieht er in der „Gleichheit“ die Uniform eines polizeilich geregelten Wohlbefindens. Die Gleichheit des kommunistisch demokratischen Willens war die Gleichheit des jeweiligen Durchschnitts, der Statistik, der unmotivierten Mehrzahl. Und der gottgebotene Staat Stahls machte die Gleichheit zur Gleichheit durch Schöpfung und gemäß der Schöpfung. Die Rechtstheorie ließ die Idee der Gleichheit verschwimmen in der doppelten Negation, in der Nicht-Ungleichheit vor dem Gesetz, einem Gesetz, das nur die Bindung auf wechselweise Ungebundenheit war.

War dort die Gleichheit materiell bestimmt, sei es durch Polizei, durch Majorität, durch Offenbarung, so in der Rechtstheorie formal, und zwar bloß negativ. Es fehlt die Bestimmung und Rechtfertigung einer Handlung von

der Idee der Gleichheit im Sinne der repräsentativen Gleichheit; zu Worte kommt nur die subordinierende Gleichheit. Die Begründung des Willens zum Staatsleben muß aber in der Idee der repräsentativen Gleichheit liegen; darüber haben wir im konstruktiven Teile Rechenschaft zu geben. Hier sollte nur auf die Gefahr hingewiesen werden, die der Einheit der Motivierung alles Willens, die der Idee des Selbstbewußtseins durch die mancherlei Gestalten droht, die der Idee der Gleichheit gegeben worden sind, und die alle in dem sich generalisierenden Prinzip der „Willensunterordnung unter das Ganze" ihren Grund finden. Nicht die „Unterordnung unter das Ganze" kann die zu fordernde unbegrenzte Annäherung des Prinzips des Willens, in seinen staatlichen Handlungen, an das Prinzip der anderen spezifischen Gemeinschaftswillen leisten. Die „Unterordnung unter das Ganze" muß ersetzt werden durch das Willensprinzip einer Repräsentation des Ganzen. In ihr erst erhält die „Gleichheit" den Sinn der Idee, der Aufgabe einer ins Unendliche tiefer gehenden Rechtfertigung des Willens, und dadurch erst entspringt die Möglichkeit einer unbegrenzten Annäherung zur Idee des Selbstbewußtseins, zur Einheit aller Willensmotivierungen.

3. Gefahr der Schranke bezüglich der Gemeinde: Prinzip der Erlösung.

Für das Verhältnis von Ökonomie und Staat in der Geschichte ist es kennzeichnend, daß beide ihr Prinzip auf das Gebiet des andern zu generalisieren, zu verallgemeinern gesucht haben. Die Ökonomie in ihrem Prinzip der Willkürfreiheit des Individuums, das unter dem Titel eines Prinzips des Kampfes ums Dasein seine Kraftprobe ablegte, löste das Prinzip des Staates in das ihre auf, indem sie ihm nur die Abwehr von Angriffen auf diese Freiheit als Aufgabe einräumte. So wurde denn der Staat eine bestellte Polizeilichkeit; aller Inhalt und aller Wert lag in der Arbeit und in den Arbeitsgütern der Ökonomie und der Gesellschaft im weiteren Sinne. — Der Staat versuchte sein Prinzip über Ökonomie und Gemeinde zu generalisieren, indem er durch „gemeines Beste" und „öffentliches Wohl" das „Ganze" zu bestimmen suchte, aus dem der Einzelwille die Motivierung seiner Handlungen abzuleiten hatte. Nicht die ungehemmt erfinderisch arbeitende Ökonomie mit ihrem vom Staatsprinzip noch unkontrollierten Produkt, noch die aus immer neuer Schau schaffende Gesellschaft, z. B. der Künste, mit ihren noch nicht zensierten Phantasiegebilden hat an sich ein Recht des Daseins. Erst die Macht des Staates, die mit dem Gedanken des Rechtes ohne weiteres mitgesetzt ist, stellt sie in das bleibende Dasein oder zerstört sie zum Nichtsein, beides gemäß der Bestimmung des Staatsprinzips. So macht denn die Arbeit der Ökonomie und die Erzeugung z. B. der Künste mit ihren Gütern nur ein Angebot zum Dasein in der Gemeinschaft; denn vor dem Urteil des Staates ist alles nur ein versuchtes, ein erstrebtes Dasein. Das Dasein in der Gemeinschaft des Staates ist ein Dasein durch Recht, ist bewertetes Dasein. Den Wert aber und also auch das Dasein spricht erst der Staat und seine Macht aus.

Durch diese beiderseitige Generalisation wird also die Besonderheit der spezifisch anderen Gemeinschaften und ihrer Wissenschaften vergewaltigt. Sie bedeutet eine Verarmung der Kultur, die sich die Geschichte zeitweilig gefallen läßt, aber nur, um hernach harte Vergeltung zu üben. So ist denn die Einheit in der Mannigfaltigkeit der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften so lange ein unmögliches Problem, solange nicht der Forderung entsprochen wird, die Prinzipien, (die durch unbegrenzt tiefer sich gründende Rechtfertigung in innerer Tätigkeit sich lebendig erhalten), unbegrenzt zur Einheit eines kontinuier-

lichen Übergangs einander anzunähern und dadurch einander bereitzuhalten, ihre Arbeit zur Weiterarbeit durch die verwandten Wissenschaften an diese weiterzugeben, damit sie auf diesem Wege dem Gesamtproblem der Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit dienen. Dieser Forderung des Selbstbewußtseins wird nicht dadurch entsprochen, daß man vom Gesichtspunkt einer Gemeinschaftswissenschaft aus die Eigenart, die prinzipielle Besonderheit der anderen mißachtet oder leugnet und behauptet, durch das eigene Prinzip sei die Einheit aller nur scheinbar spezifisch selbständigen Gemeinschaftswissenschaften gewährleistet. Einheit bedeutet uns Einheit der Mannigfaltigkeit, die in kontinuierlicher Annäherung aller Spezifikationen, in lückenlosem Übergang von einer spezifischen Eigenart aus zu den andern hin gesucht werden muß. Wir haben die analoge Forderung in der Logik an die spezifischen Naturwissenschaften gestellt; und die Geschichte dieser Wissenschaften bestätigt die Forderung durch die Arbeit dieser Wissenschaften; immer enger entsprechen einander die Prinzipien der Mathematik und der Physik, der Physik und der Chemie, der Chemie und der Biologie usw. Wie hier, so ist auch im Angesichte der Gemeinschaftswissenschaften diese Forderung kein ideologisches Übergespinst einer „Weltweisheit", die vor der „Welt" die Wirklichkeit nie sieht; sondern für unser Denken, das von der Wirklichkeit der spezifischen Wissenschaften anhebt, ist sie „die natürliche Gesetzmäßigkeit in der Gesetzentwicklung", das „universalgeschichtliche Entwicklungsprinzip" (vgl. W. Kahl, „Staat und Kirche" in Handbuch der Politik, Bd. I, 87—88). Wir wollen hier nicht darauf eingehen, welche Dogmatik darin steckt, diese Einheit einer „Universalgeschichte" durch ein „natürliches" Entwicklungsprinzip von selbst zustande kommend zu denken, so daß wir aus einer Vogelperspektive etlicher Jahrhunderte sie dann nur zu abstrahieren hätten,

um die Einheit der Gemeinschaftswissenschaften „historisch" erreicht zu haben. Diese Einheit ist nicht eine vorausbestehende Natürlichkeit, die wir nur kennen zu lernen uns bemühen, welche Bemühung davon Wissenschaft heiße; sondern die Einheit der Universalgeschichte ist nichts als das Problem der Wissenschaften, demgemäß sie Gemeinschaftswissenschaft zu konstruieren, Geschichte zu nutzen sich vorsetzt.

Diese Einheit einer Universalgeschichte wird also, wie wir sagen, nicht durch die gewaltsame Generalisierung eines der spezifischen Gemeinschaftsprinzipien über andere, durch Verarmung also des Problems erreicht. Aber ebensowenig durch die Absonderung, durch das Extrem einer Spezifikation, die behauptet, daß die Verschiedenheit des eigenen Prinzipes gegenüber denen der anderen Gemeinschaftswissenschaften der Forderung der kontinuierlichen Annäherung und dadurch des kontinuierlichen Überganges widerspricht. In dieser Richtung hat die Gemeinschaft des Geistigen, die wir die Gemeinde nennen, (die Gemeinschaft, die am wenigsten in der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens steht), zu aller Zeit das spezifische Recht ihrer Gestaltung vertreten und dadurch die Einheit des Willens, die das Selbstbewußtsein ist, an der letztlich entscheidenden Stelle bedroht.

Diese Gemeinschaftsgestaltung sucht ihr Prinzip als ein eigenes gegenüber den generalisierenden, übergreifenden Gelüsten von Ökonomie und Staat durch eine Kluft vor den Prinzipien dieser anderen Gemeinschaften zu schützen. Aus solchem Geiste wird das Leben zerfällt in ein Leben im Diesseits und ein Leben für das Jenseits. Wie scheinbar heldenhaft dieser Verzicht auf das Interesse für das Diesseits um eines Reiches willen, das nicht von dieser Welt ist, die Gemüter im ersten Überschwang des Glaubens zum Kampfe mit den inneren und äußeren Bedingungen dieses Lebens stärkte, so muß in Zeiten mit ge-

linderem Wogengange dieses Prinzip des Handelns ins Bodenlose versinken durch die tragische Armseligkeit der Aufgaben, die der Kreatur noch für das anspruchsvolle Leben des Diesseits gestattet sind.

Es ist natürlich, daß der Wille einer so gestimmten Gemeinschaft nur durch ein negatives Prinzip zu motivieren ist. Alle Handlung der Gemeinde kann alsdann nur durch das Prinzip der Erwartung begründet werden. In der Erwartung liegt der Sinn des Abwartens, des Wartens der Ablösung. Und also ist das Prinzip des Erwartens zugleich das Prinzip der Erlösung. Diese Erlösung bedeutet die Lösung von Fesseln, nach der der Wille zu seinem ewigen, reinen Prinzip erst gelangt, der jetzt in seiner eigentlichen Kraft darniederliegt. So wird denn das Prinzip der Erwartung zum Prinzip der Erwartung der Auferstehung. Der Wille ist durch dieses Prinzip nur ein Vorwille, eine Vorbereitung auf die Gemeinschaft aus reinerem Willensprinzip, ist Wille der Bewahrung vor der Unwürdigkeit zu der erwarteten Gemeinschaft. Demnach kann der Wille aus diesem Prinzip der Erwartung keine Handlung motivieren, die aus sich, um dieses Prinzips willen, zu einer Handlung im Jenseits würdig wäre. Also ist denn das Prinzip des Willens das der Erwartung der Gnade, der Begnadigung. In diesem Begriff Gnade spricht sich die Absicht klar aus, dieses Prinzip gegenüber allen andern in stärkster Form zu besondern.

Wir erkennen, daß es diesem Prinzip wesentlich ist, sich auf eine mit irgendeinem Zeitpunkt einsetzende, noch zukünftige Gegenwart zu beziehen. Auf diesen Zeitpunkt ist der Wille eingestellt; aber nur negativ im Sinne des Erwartens, der Begnadung. Es ist also dies Erwarten kein blindes Warten, sondern es spricht sich bei aller Gebundenheit des Willens doch das Motiv aus, die Quelle der Gnade sich zu verbinden. Diese Absicht, sich die Macht der Gnade zu verbinden, kann zufolge des Prinzips

der Erlösung nur in der Steigerung der Absage an das Diesseits erfolgen. Es entspricht also der Steigerung der Erwartung eine Steigerung der Entsagung; um der Begnadung willen erhebt sich der Wille aus dem Motiv der Entsagung. Diese hat er in seiner Macht. Durch sie verbindet er sich und die Quelle der Gnade, verbindet sie auf Begnadung. Darin liegt der Sinn, daß sich der Wille durch ein Gelübde bindet. Do ut des; facio ut facias. Das ist der Ursprung jeglichen Gelübdes. Sagen wir milder: „Ich tue es, damit du es tun kannst; ich gebe dies, damit du das geben kannst.“ Die Handlung aus dem Motiv des Gelübdes hat also nur diesen Mittelsinn, die Bedeutung des Transitorischen. Das Gelübde ist gewiß ein Gelübde der Entsagung. Aber der Entsagung des Diesseits in der Erwartung des Jenseits, in der geistigen Ersitzung des Jenseits durch das Gelübde der Ablösung vom Diesseits. Das Leben ist aus diesem Motiv nur ein Vorbau des Ewigen. Und also tritt ein kluftweites Getrenntsein zum Motiv der Ökonomie und des Staates zutage.

Das Gemeindeprinzip der Erlösung sondert sich von allen anderen Gemeinschaftsprinzipien schroff ab. So muß denn ein Zerfallen des Selbstbewußtseins eintreten, eine Verarmung des Gemeindegeistes bis zum Individuum; die Gemeinde wird in die Individuen zergehen, die ihr Heil, ihr ewiges Heil suchen. Damit ist die Einheit des Willens entscheidend preisgegeben. Im Ökonomie- und im Staatsprinzipe ist ein Kampf gegen die Generalisation und gegen die dadurch nur erzwungene Einfachheit des Willens notwendig. Dies Gemeindeprinzip weicht einem Kampfe aus durch Entsagung, entzieht sich der Mannigfaltigkeit der Willensmotive und gerät in die Armseligkeit eines negativen Prinzipes des Gelübdes. Durch dies Gelübde ist der Mensch auf die Gnade bezogen, als Einzelner auf seine Begnadung. Und also ist dies Prinzip

das Widerspiel zum Prinzip der Bruderschaft, in dem wir die wertvolle Gestaltung des Gemeindeprinzips zu erkennen haben werden, durch das es möglich werden soll, die Einheit des Willens, die Forderung des Selbstbewußtseins zu erheben und zu erhalten.

Der geschichtlich klarste Beleg für unsere Charakterisierung liegt im Buddhismus; und der Geist des Buddhismus geht verschleiert durch vielerlei Glaubensformen alter bis neuester Zeit.

D. Schranke gegen die Forderung des Systems der Bedingungen (Forderung der Menschheit).

Wir stehen vor der letzten Betrachtung, die uns die Gefahr kennzeichnen soll, die dem obersten aller Gegenstände des Willens, der Endabsicht alles Handelns drohen. Das, was der „Gegenstand“ des Willens zu nennen ist, bestimmte die zweite Gruppe unserer Erörterungen, die zu zeigen sich bemühte, welcher Art die Gefahren sind, die der Idee der Person im Sinne des total bestimmten und total bestimmenden Einzelnen drohen. Nun gilt es, wiederum das Objekt, den „Gegenstand“ des Willens in vorläufiger Andeutung ins Auge zu fassen. Es wird dabei auf eine Steigerung des Begriffs eines Gegenstandes hinauskommen müssen. Und zwar wird sich hier ein ähnlicher Fortschritt der Betrachtungen zeigen müssen, wie in der dritten Gruppe gegenüber der ersten.

Der Gegenstand des Willens wurde früher so bestimmt, daß durch einen totalen Einfluß, dies Wort im doppelten Sinne eines Bedingens und eines Bedingtwerdens genommen, die Person erwuchs. Sie ist diejenige Wirklichkeit, dasjenige Sein, das dem Willen aufgegeben ist. Die Person war aber zu bestimmen als das Einzelne, das gewiß nur in der Mehrzahl des Einzelnen zu denken ist; es geht dabei aber das Interesse gleichsam von einem Punkte aus, und es bezieht zugleich alles auf eben dasselbe Punkthafte.

Damit ist schon ausgesprochen, daß die spezifische Eigenart der Willensobjekte (wie sie in den spezifischen Gemeinschaftswissenschaften zu ihrem reinen Ausdrucke kommen), ihre volle Kraft und Geltung erlangen sollte. Es galt, den Begriff der ökonomischen Person, den Arbeiter, nicht minder scharf zu schützen in seiner spezifischen Eigenart, als die der anderen spezifischen Gemeinschaften, den Bürger und den Bruder. Dabei lag uns so wenig daran, eine Beziehung zwischen den Willensobjekten der verschiedenen Gemeinschaften zu bedenken, daß wir vielmehr alles abwiesen, was von spezifisch anderen Gemeinschaften her die ganz spezifische Gestaltung der verschiedenen Personbegriffe gefährden konnte.

So mußte es denn geschehen, das wir noch gar nicht den begrifflich exakten Ausdruck für die Gemeinschaft bedachten, trotzdem diese Idee durch alle unsere Erörterungen hindurchging. Alle Einzelnen eines Gemeinschaftskreises (es soll an keinem dabei fehlen), die Totalität also dieser Einzelnen ist keineswegs identisch mit der spezifisch einzelnen Allheit dieser Gemeinschaft, von der alle Einzelnen befaßt werden, die das System der Einzelnen ist. Wir müssen durchdenken, wie der gedankliche Schritt von der Totalität der Einzelnen zur Einheit eines Systems zu vollziehen ist.

Der Einzelne ist Idee und also unendliche Aufgabe des Willens, ein Vorhaben durch die Beschaffung der Mittel zum Begriff des Zweckes durchzuführen, es als Zweck zu verwirklichen. Es gibt für die „Absicht“ keine andere Wirklichkeit, als die durch die Mittel, als die in den Mitteln. Jetzt ist das Denken des Willens zur Handlung des Willens geworden.

Diese selbe Methode wird auch in der neuen Vergegenständlichung, in der Erzeugung des neuen Objekts des

Willens befolgt werden müssen. Für dieses Neue werden wir das Verständnis finden, wenn wir auf den begrifflichen Unterschied achten, der im Denken des Vorhabens liegt. Es handelt sich dabei beinahe nur um den logischen Unterschied bezüglich der Weite des Begriffs. Bislang handelte es sich um ein Vorhaben, das, vom Denken des Willens an irgendeine Stelle des Lebens angeknüpft, über die von diesem Denken noch ungebändigte, aus anderen Willen erzeugte Wirklichkeit hinaus projiziert wird; dieses Spannungsverhältnis der Distanz von Lebenswirklichkeit und in die Weite projiziertem Vorhaben nimmt der Affekt des Willens als Bedürfnis auf; das „Vorhaben" rückt das Leben an dieser Stelle als „Unvollkommenheit" von sich ab und erweckt das volle Temperament des Lebenszwiespalts, der Lebensspannung zwischen sich und dem augenblicklichen Lebensstande als dem Rückständigen. Dieses Temperament des Willens ist das Temperament der Entdeckung der Mittel, der Füllung des Zwiespalts durch Verwirklichung des Vorhabens, des Hinkommens der Handlung vom Unvollkommenen zum Vollen der Zweckwirklichkeit.

Da ist nun zu fragen: Wirft das Denken des Willens das Vorhaben in das blinde Leere hinaus? Ist das Vorhaben nicht die „Absicht", die wohl zuvörderst das „Ab", das Hinweg von dem einzelnen Lebensstande erstrebt, aber zugleich doch auch eine „Sicht" ist, ein Sehendes, das sowohl Absicht wie Ausblick ist? Wohin diese Hinaussicht? Das ist die wichtige Frage, wo wir bislang diesem Hinausblick auf den Zweck nur die kurze Sicht des Einzelnen eingeräumt haben. Der Wille entdeckte bis jetzt an irgendeiner Stelle einen Zweck, der nun einen Zwiespalt zu einer Lebenstatsächlichkeit schafft; aber es war uns nur ein enger Spalt, der den einzelnen Menschen in seiner kurzen Schrittweise auf seinem Wege stört. Es muß darüber hinaus doch der Weg alles Willens in seiner Richtung bestimmt sein. Es muß einen Vorsatz geben,

der allen Einzelzwecken sich überordnet, der derjenige Zweck ist, um dessen willen alle andern gewollt werden. Wir werden die logische Notwendigkeit sofort verstehen, wenn wir uns so ausdrücken: Es muß einen Vorsatz geben, der aller Vorsätze Vorsatz ist. Sehen wir aufmerksam zu, so ist dies gar keine neue Forderung mehr. Es ist nichts anderes, als was wir in unserer ersten Forderung aussprachen, für jeden Grund eines Willens seine tiefere Begründung zu geben. Der „Endzweck", um den es sich uns jetzt handelt, ist logisch ununterscheidbar vom „Ursprung" des Willens. Es muß also eine oberste Zweckidee geben, eben darum, weil sie die tiefste der Rechtfertigungen des Willens ist. Während nun aber in der Forderung des Ursprungs das Denken des Willens sich Genüge tat, gilt es jetzt, aus der gleichsam theoretischen Sphäre des Willens hinauszutreten und die Mittel zu entdecken und zu beschaffen, in denen die Theorie des Willens durch Handlung zur Wirklichkeit werde.

Es tritt nun eine Umwandlung des gesamten Interesses ein. Es zeigt sich der Gegensatz zum Interesse für das Punkthafte des Einzelnen. Dieses neue Interesse erhebt sich nicht aus der Rechtfertigung irgendeines Zweckes, sondern des Endzweckes, um den alle anderen gewollt werden; und also kann die Wirklichkeit nicht die des Einzelnen sein, sondern ist diejenige Wirklichkeit, in der alle Einzelwirklichkeit, alle Wirklichkeit der Einzelnen erst ihren Ort erhält. Dieser „Ort" aber ist systematische Einheit, wie die der Begründung des Willens der Rückgang gemäß der Methode der Voraussetzung ist. Die gesuchte Wirklichkeit ist also systematisierte Wirklichkeit und heißt Gemeinschaft.

Gemeinschaft ist also die Idee eines Systems der Mittel, in denen derjenige Vorsatz, der allen übrigen die Begründung und Rechtfertigung gibt, seine Wirklichkeit hat. Alle Wirklichkeit des Willens ist Handlung. Und also

ist Gemeinschaftshandlung diejenige Handlung des Willens, die gemäß des letzten Zweckes als des ersten Vorsatzes, als des tiefsten Grundes alles Handelns vollzogen wird. Damit ist nun der weiteste Bezirk für die Handlung bezeichnet. Die Gemeinschaft umgrenzt den Bereich der Handlung, das heißt aller Willenswirklichkeiten.

Aber wie anders jetzt auch schon die Kraft der Wirklichkeit aussieht, die Wirklichkeit des Systems der Gemeinschaft gegenüber der früheren Wirklichkeit des Einzelnen, der Person; es ist das neue Interesse noch nicht befriedigt. Die Idee der Person ging vom Interesse des Einzelnen aus, suchte vom Punkthaften des Einzeltatsächlichen aus allem Mannigfaltigen sich zu verknüpfen und bezog alles Mannigfaltige auf diese Person des Einzelnen. So konnte und mußte diesem Interesse der Person genügt werden in den Grenzen der einzelnen, spezifischen Betrachtung. Es lag uns nicht ob, die Gefahren ins Auge zu fassen, die aus der Spezifikation der Gemeinschaftswissenschaften gegeneinander entspringen können. Jetzt aber, wo wir die Ganzheit der Wirklichkeit gemäß dem obersten Zwecke fordern, stehen wir an den Grenzlinien des Spezifischen. Und da wird die Forderung des obersten Zweckes, der der weitesten Wirklichkeit bedarf, durch die Tatsache der Spezifikation beschränkt. Ist er ein oberster Zweck, wenn es neben ihm andere Zwecke gibt, die gleicher Geltung zu sein beanspruchen, weil sie oberste Zwecke je einer spezifischen Gemeinschaft sind? Kann etwa ein oberster Zweck in der Mehrzahl gedacht werden? So gilt es also zu erkennen, daß der Forderung der Einheit eines Systems der Gemeinschaft so lange nicht Genüge getan ist, so lange es ein spezifisches Nebeneinander von Gemeinschaften gibt. Die Forderung der Einheit des Systems der Gemeinschaft ist durchzuführen. Es muß aus dem Nebeneinander spezifischer Gemeinschaften eine systematische Über- und Unterordnung der Gemeinschaften gefordert werden, so daß sie alle zusammengehen in eine Wirklichkeit gemäß einem letzthin obersten Zwecke. Dieses letzthin einige System aller Wirklichkeit ist Menschheit; die zu oberst zu fordernde Handlung ist Handlung im Dienste der Wirklichkeit der Menschheit.

Die Forderung, die wir an dieser Stelle zu erheben haben, geht also darauf, daß alle spezifischen Wirklichkeitswege: der Wirklichkeit einer Gemeinschaft der Menschheit entsprechen; daß alle spezifische Gemeinschaftswissenschaft sich als ein Systemglied einer Wissenschaft der Menschheit bestimme. Wie kann aber dieser Forderung, daß alle Gemeinschaftshandlungen sich zur Einheit des Systems der Menschheit bestimmen, entsprochen werden? Ist nicht jede einzelne Gemeinschaftswissenschaft mit ihrem Blicke in ihren spezifischen Grenzen eingeschlossen? Wie soll die systematische Einheit durch einen Hinaus- und Hinüberblick auf einen obersten Zweck zuwege gebracht werden? So kann die Forderung nicht gedacht sein. Wenn irgendwo, so kommt an dieser Stelle unserer Erörterungen bezüglich des Beieinander der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften der Gedanke der Hilfswissenschaft zum Ausdruck. Darüber ist folgendes zu sagen:

In unserer dritten Forderung sprachen wir aus, daß sich die Prinzipien unbegrenzt einander zu nähern hätten. Das sollte nicht heißen, daß am Ende der Tage die verschiedenen spezifischen Prinzipien in ein nicht mehr spezifisches Prinzip zerflossen wären. Die Annäherung ist die zur Hilfsbereitschaft, nicht die der Preisgabe an ein anderes Prinzip. Jede spezifische Wissenschaft hat ihre Prinzipien unausgesetzt so zu wandeln, daß die aus ihnen bestimmte Methode für die Bedürfnisse der spezifisch anderen Wissenschaften zur Bearbeitung der diesen eigenen Probleme immer angenäherter zum bereiten technischen Hilfsmittel werde. Die spezifische Wissenschaft hat wohl auf die anpochenden Bedürfnisse zu horchen, aber die

satz scheint die Ökonomie die nach allen Richtungen sichere Kontrolle zu haben, ob ihre Arbeit ihrem Zwecke gemäß gewesen ist.

Aus dieser Annahme bestimmt sich die Gemeinschaft der Ökonomie geradezu durch den Begriff des Konsums. Die Gemeinschaft, in Hinsicht auf den Konsum bestimmt, nennen wir Publikum. „Publikum" ist die Gemeinschaft der Nachfrage. Wie fast stets, so strömt auch aus dieser Wortbildung ein reiches begriffliches Material heraus. Im Begriff der Nachfrage prägt sich die ganze innere Hilflosigkeit dieses Massenbegriffs des Publikums aus. Es reicht seine innere Lebendigkeit nicht zu einem schöpferischen, bewußten Auftrag zu, sondern erschöpft sich in einer, hinter der fertigen, angebotenen Sache hinterherlaufenden Nachfrage. Die Sache wird abgenommen oder nicht abgenommen, je nachdem „Interessenten" auf sie verfallen oder nicht; die Kauflust des Publikums entbrennt irgendwo und irgendwann und erlischt ebenso unsagbar; sie macht eine Ware zu Gold oder zu Ramsch. Und nicht nur die Ware steht unter der Haltlosigkeit ihres Wertes, ihrer Bewertung durch das „Publikum", sondern alles Angebot, für das Geld einzutauschen ist. So sind die Darbietungen des Varietékünstlers ganz ebenso abhängig von der aus unbestimmtem Grunde aufsteigenden Nachfrage des Publikums, wie die Fassons eines Damenhutes oder einer Herrenhose. Zwar steht auch das Publikum unter einer gewissen Tyrannei. Gerade vor dem, was wir zuletzt nannten, vor der Nachfrage nach bestimmter Mode geht ein solches Angebot vorher, das die Nachfrage von sich abhängig zu machen versteht. Aber das ist es, was doch wieder den Sinn des „Publikums" deutlich macht: Gleichgültig, ob ein modemachender König oder königliche Modemacher auf raffinierten Launen mutwillig oder spekulativ galoppieren, das Publikum weiß nichts von diesen Launen, sondern nimmt es tiefernst, wie es genasführt

wird; der anbietende Kaufmann bindet die Maske des Bedauernswerten vor, der dem Zwange des Publikums gehorchen muß; aus dieser Maske ergießt sich sprudelnde Beredsamkeit mit dem beständigen Refrain: „Man" nimmt heute nur diese Form, diese Farbe, meine Gnädige. Aus der sprachlichen Untiefe dieses „Alle Welt" erbaut sich die Wirklichkeit dieser „Gemeinschaft", die man „Publikum" nennt. Es ist ein anmaßliches Ungeheuer sinnlosester Laune, allen tiefen Geist erwürgend, alle blutende Anstrengung verlachend; es ist ein wahnsinniger Verschwender, der den Trick eines Froschschluckers, der momentan „zieht", mit Gold bewirft und ein Kleinod der Nachwelt verkommen läßt; das sinnlose Freude bezeugt an allen Schaustellungen, die durch den Kitzel der Lebensgefahr oder der Gemeinheit aufregen, und an den Werken der Genies mit huschelndem Blicke vorbeigeht, aber doch daran vorbeigeht, weil es das Gemeinschaftsgebot des Publikums respektiert: „Man muß es gesehen haben!"

Das, was das Publikum zu einer Art ökonomischer Gemeinschaft zusammenhält, ist die durch alle Einzelnen hindurchgehende Absicht, irgend etwas gegen Geld von dem Andern einzutauschen. Was dieses „Irgend etwas" ist, ist ganz gleichgültig. Nicht das ist das Entscheidende, ob das Produkt ein „Bedürfnis" ist oder nicht, sondern ob es gekauft wird. Es kommt nicht auf die Qualität an, sondern auf die „Aufmachung". Geld nur will der Eine vom Andern; am liebsten für nichts. Da hilft dann die Reklame, für so gut wie nichts Geld zu bekommen. Der Verdienst ist die Absicht der Einzelnen, die dadurch untereinander als Publikum zusammenstehen. Der Verdienst ist nicht das Verdienst, will es auch gar nicht sein. Was geht das Publikum das Verdienst an, wenn nicht dahinter der Verdienst steht. In welch ungeheurem Umfang wird innerhalb dieser ökonomischen Gestaltung des Publikums Arbeitskraft und Scharfsinn von allen wahr-

haften Interessen der Menschen abgelenkt, im höheren Sinne vergeudet, wieviel Geld dabei auch zusammengebracht werden mag!

Wie steht nun der Staat und sein Recht zu dieser Gestaltung des Publikums? Kann er auf diesem wahnwitzig wogenden Grunde in eigener Absicht ein System in sich bestehender Arbeit errichten? Er muß aus dem Interesse des systematischen Überbaues seiner Gemeinschaftsgestaltung eine auswählende Einschränkung an den sich ihm in der Geschichte darbietenden ökonomischen Gemeinschaftsgestaltungen vornehmen. Er erzeugt den Begriff des Luxus, mit dem er kritisch, d. h. auswählend in die ökonomische Gestaltung hinübergreift, um den Anspruch des „Publikums" als Ausdruck der ökonomischen Gesellschaft einzuschränken. Es muß unsere Aufgabe werden, einleuchtend zu machen, daß dieser Begriff tatsächlich aus der Idee des Staates entspringt, die über die Ökonomie hinübergreift und sie aus dem Interesse der systematischen Einheit aller Gemeinschaftsgestaltung einschränkt.

Es ist vielerlei über den Begriff des Luxus geschrieben worden; wir werden am gegebenen Orte nur die Hallesche Dissertation von Anton Velleman (1898) als unserer Konstruktion verwandt zitieren können. Halten wir uns zunächst an den Sprachgebrauch, so treibt man Luxus, wenn man über das wahre Bedürfnis hinaus Aufwendungen für das Leben macht. Hier ist sofort zu fragen: Was heißt denn „wahres Bedürfnis"? Wir müssen zwischen einem wahren Naturbedürfnis und wahren Kulturbedürfnis unterscheiden. Das erstere bezieht sich auf die Erhaltung des Daseins. Es ist das, was wir des Leibes Notdurft nennen. Das wahre Kulturbedürfnis dient dazu, das Gefühl des Menschen in uns zu steigern, Zufriedenheit in uns zu schaffen. Die Befriedigung des Naturbedürfnisses ist nur die negative Bedingung unseres Menschen; d. h., das Naturbedürfnis ist etwas, ohne das das Leben der Menschen nicht geführt werden kann; es ist Bedürftigkeit aus Not, ist Notdurft. Erst, was eine Weite und eine Steigerung des Menschen in uns schafft, ist Kulturbedürfnis. Das ist also positive Bedingung der Zufriedenheit. Was ist nun Luxus? Wir haben die bestimmte Empfindung, daß mit diesen gänzlich unbestimmten Definitionen für die Bestimmung des „Luxus" so gut wie nichts anzufangen ist. Was heißt wahres Bedürfnis im Unterschied zum unwahren? Was Zufriedenheit? Wer bestimmt ihre Grenzen? Es gibt für dieses alles gar keinen gegenständlichen Maßstab, denn es gibt keine absolute Bestimmung eines Luxusgegenstandes. Der Luxus, das mögen wir schon heraushören, ist gar keine bloße Gegenständlichkeit. Luxus ist vielmehr eine bestimmte Weise, wie ein Erzeugnis der ökonomischen Gesellschaft vom Einzelnen verbraucht wird. Und also werden wir einen Weg zur Bestimmung des Luxus wohl am besten bahnen können, wenn wir ihn aus dem allgemeinen Verhältnis von Produktion und Konsumption zu begreifen versuchen.

Der wie immer fließende und noch näher zu bezeichnende „Luxusgegenstand" ist zunächst und ganz allgemein ein Erzeugnis der ökonomischen Gesellschaft. Es ist in ihm also Arbeit verkörpert, er hat Arbeit verbraucht. Weil das Erzeugnis der Ökonomie als Ware zum Verkauf bestimmt ist, so gelangt ein Wert aus Arbeit vom Einen in die Hände des Andern. Es geschieht durch Verkauf, also dadurch, daß der Andere dem Produzenten Geld als Entgelt, als Etwas, das der Ware „gleich gelte", gibt. So scheint mit dem Geben des geforderten Geldes für die Ware alle Forderung des Verkäufers erfüllt zu sein. Das ökonomische „Geschäft" ist erledigt. Ist das nun wirklich so? Liegt nicht darin, daß die ökonomische Gesellschaft Waren erzeugt, eine Voraussetzung, die durch den bloßen Eintausch der Ware gegen Geld keineswegs erfüllt ist? Denn das Geld ist nur darum ein Tausch-

mittel, weil es dem Produzenten frei stellt, als Konsument seinerseits Ware einzutauschen. Die Absicht des Produzenten geht vielmehr darauf, frei gegenüber seinem Warenerzeugnis nach Wahl wiederum Erzeugnisse der Ökonomie zu erlangen. Man konstruiere sich den Fall, daß der Besitzer einer unerschöpflichen Goldmenge die ökonomische Gesellschaft überrascht und alle Waren durch geschickte Helfer momentan aufkäuft. Es wäre dann dies rein ökonomische Geschäft äußerlich in vollendeter Weise erledigt. Würde jetzt dieser utopisch „solvente“ Käufer alle Waren vernichten, so wäre die Gesellschaft vor den Ruin gestellt. Aus diesem konstruierten Fall kommt nun eine Eigenschaft im Begriff der Ware ans Licht, die sich im gewöhnlichen Laufe der Dinge unter Stillschweigen als etwas Selbstverständliches verbirgt. Es ist dies: daß die ökonomische Person, so gewiß sie Produzent ist, so gewiß auch Konsument ist. Es reicht aber innerhalb des ökonomischen Geschäftes der Produzent auf den Käufer nicht so weit zu, daß er die Forderung erheben könnte, *der Käufer sei zugleich Produzent.* Und doch ist es Bedingung der Existenz der ökonomischen Gesellschaft, daß die Arbeit, die in dem als Ware verkauften Erzeugnis sich verkörpert hat, wieder in Arbeit sich verwandele, die in einem Erzeugnis sich verkörpere, das als Ware verkäuflich ist; usw. *Es liegt also sowohl dem Begriff des Geldes wie dem der Ware die Idee voraus,* daß die Arbeit der Ökonomie in einer *Genossenschaft* der Arbeit, d. h.: in einer durchgehenden *Genießungsschaft der Arbeit* steht. Verwandelt sich nun eine Arbeit, die in einem ökonomischen Erzeugnisse investiert ist, nicht wiederum in (neue) Arbeit, so geht, trotzdem die Bedingung des ökonomischen Geschäftes erfüllt ist, der Arbeitsgenossenschaft Energie verloren. Denn dem Begriff von Ware und Geld liegt die *Voraussetzung* (nach der wir vorhin fragten) zugrunde, daß über die Erfüllung des

ökonomischen Geschäftes hinaus durch den Erwerb der *Ware Arbeit ausgelöst werde.* Wir nennen nun dasjenige ökonomische Geschäft, in dem diese Voraussetzung nicht erfüllt ist, durch das also der Arbeitsgenossenschaft Arbeitsenergie durch das Kaufgeschäft verloren geht, Luxus. Bis zu diesem Stande der Erörterung erkennen wir unsern Gedankengang verwandt zur Definition *Vellemans*[1]: Luxus ist jede im Dienste der Eitelkeit, zum Zweck der Prahlerei oder zur Befriedigung des gemeinen Sinnenreizes geschehende *unproduktive Konsumption.* Wir werden unsere Erörterungen fortzusetzen haben.

Eine dem Begriffe gemäße Genossenschaft kennt also den Begriff des Luxus nicht. Aber wir lernten noch eine andere Art der ökonomischen Gesellschaft kennen, die wir Publikum nannten. Allerdings versteht man darunter mehr die Menge der Konsumenten gegenüber den Produzenten, so daß es also unendlich viele Kreise je eines Publikums gibt, je nach einem Produzenten, von dessen Mittelpunkt aus die ökonomische Gesellschaft als *sein* Publikum gesehen wird. Und weil so jeder Produzent für einen anderen wiederum auch selbst „Publikum“ ist, so bezeichnen wir damit das Ganze einer bestimmten ökonomischen Gesellschaft. *Publikum ist uns diejenige Gesellschaft des Ökonomischen, in der jeder Einzelne für sein besonderes Geschäft die erwähnte Voraussetzung nicht stellt.* Ihm kommt es nur auf das Geld an, gleichgültig selbst sogar, ob seine Ware überhaupt imstande ist, Arbeit auszulösen oder nicht; ob also seine in der Ware investierte Arbeit genossenschaftlich verloren, „unnütz“ gewesen ist, oder nicht. Es ist deutlich, daß mit dem Publikum die *kapitalistische* Gesellschaft charakterisiert ist. In ihr ist (für jeden Einzelnen, und nur diese *Einzelnen* bestimmen diese Ge-

[1] A. a. O. S. 10 u. 11.

sellschaftsgestaltung) durch den Wechsel von Ware in Geld tatsächlich alle ökonomische Voraussetzung erfüllt. Es soll uns hier nichts angehen, ob sie sich innerlich selbst zersetzen muß, wenn sie ihrem Begriffe gemäß sich rein ausbilden könnte; uns geht nur das geschichtliche Faktum dieser ökonomischen Gesellschaftsgestaltung an. Da ist nun das Wunderbare, daß auch die kapitalistische Gesellschaft den Begriff des Luxus gar nicht kennt; weil ihrem Begriffe gemäß nicht kennen kann. Luxus wäre allenfalls, um mit dem Worte zu spielen, für sie nur eine Erzeugung derjenigen Ware oder derjenigen Virtuosität, die „unverkäuflich“ bzw. keinen Gewinn abwirft; sonst nichts. Wo hat denn nun endlich der Begriff des Luxus den Ort seines Entstehens?

Nützt es uns etwas, daß wir dem Begriffe des Luxus den Makel des Unmoralischen anhängen, ihn mit den Triebfedern der Eitelkeit, der Prahlerei und der Befriedigung des gemeinen Sinnenreizes ausstatten? Wir haben einleitend gesehen, daß wir damit in die Verschwommenheit alles Begrifflichen hineingeraten. Wir nähern uns der Antwort, wenn wir darauf uns besinnen, daß „Luxus“ ein Begriff ist, an den das Rechtsbewußtsein den Begriff der Steuer hängt. Bezeichnet das Recht die Aneignung einer Sache durch ein ökonomisches Geschäft als Luxus, so heißt dies, daß die genossenschaftliche Voraussetzung, die vor dem Begriff von Ware und Geld steht, auch da zu gewisser Geltung gebracht werden soll, wo sie übersehen worden ist: in der kapitalistischen Privatwirtschaft. Diese Rechtsforderung kann nicht in dem Sinne eine solche Voraussetzung erzwingen, daß nun wirklich die im gekauften Produkt investierte Arbeit sich in wie immer gewandelte Arbeit wieder umsetze; sie darf aber auch nicht unmittelbar durch bestimmte Forderungen das ökonomische Geschäft verwickelt gestalten; da sonst zugleich die Gemeinwirtschaft beengt würde. So muß sie einen Nachtrag an Geld einfordern, der für die Gemeinschaft einbezogen wird und unter der Verfügung des Staates Arbeit auslösen kann. So wird, wo nicht wirklich ausgelöste Arbeit erzwungen werden kann, das Mittel für mögliche Arbeit eingefordert. Das ist der Sinn des Mehrbetrags der Luxussteuer.

Wir erkennen jetzt den Ursprung des Begriffs Luxus: Es ist das Denken des Staats, es ist Rechtsdenken, durch das die ökonomische Gesellschaft auf Gemeinwirtschaft, auf genossenschaftliche Arbeit eingeschränkt wird, welche Einschränkung die Privatwirtschaft, die kapitalistische Gesellschaft trifft. Nur in jener können sich die Kräfte der Arbeit im Sinne eines Arbeitssystems erhalten; die kapitalistische Gesellschaft mit dem bloßen Interesse des Privatgewinnes bekümmert sich nicht um einen Verbrauch im Sinne des Luxus (der genossenschaftlich ein Energieverlust ist), sondern spekuliert vielmehr darauf aus dem Interesse für Luxuspreise. Diese Gesellschaft schränkt das Denken des Staates ein durch den in die Ökonomie hinübergreifenden und auswählenden Begriff des Luxus.

Fragen wir jetzt: Welcher Gegenstand, welche Sache ist ein Luxusgegenstand? Es ist uns nicht mehr zweifelhaft, daß es einen absoluten Luxusgegenstand nicht geben kann. Denn der Begriff des Luxus haftet gar nicht an dem Gegenstande. Ein Gegenstand (etwa ein Landbesitz) im Besitze des Einen, der ihn erwarb, weil er das Geld dazu hat und „man nicht wissen kann, wozu man es noch mal brauchen kann“, ist ein Luxusgegenstand; der gleiche Gegenstand im Besitze des andern, der ihn nutzt zu neuer Arbeit (der Landbesitz als Refugium zu gesammelter Gelehrtenarbeit oder als Jungbrunnen für den Beruf in der Stadt), ist Bedürfnis. Daraus erhellt, daß die Anwendung des Begriffs Luxus auf einen Gegenstand ein durchaus fließender ist. Hieraus ergibt sich das Unmög-

liche, den Luxus aus einer Herzählung von Gegenständen und also durch absolute Bestimmung festlegen zu wollen. Gleichwohl ist der Begriff in seinem inneren Gehalte durchaus bestimmt. Es ist ein Rechtsbegriff, der vom Staatsbewußtsein her in die Ökonomie hinübergreift, sie zum Nachteil der um Privatgewinn arbeitenden kapitalistischen Gesellschaft und im Interesse der gemeinwirtschaftlichen, genossenschaftlichen Arbeit einschränkt; die aus solcher Arbeit hervorgehende ökonomische Gestaltung mit der in sich sich erhaltenden und steigernden Energie wählt sich das Staatsdenken für die Konstruktion seiner Gemeinschaftsform damit zum Unterbau aus.

Aus dieser Tatsache, daß die Rechtsidee des Luxus nicht auf einen bestimmten Gegenstand hinweisen kann, sondern daß dort, wo sie angewandt wird, ein Urteil gefällt wird, es läge in einem bestimmten Verbrauch ein Verlust an ökonomisch erwarteter Arbeit, das Verschwinden eines Arbeitsgutes im individuell anarchischen Interesse vor, daraus erklärt sich das innerlich unbefriedigend Wirkende, weil Gewaltsame, immer Ausnahmen Erfordernde der Luxussteuer. Davon ist hernach noch einiges zu sagen.

Es sei gestattet, eine immerhin lehrreiche Bemerkung zu machen, daß es nämlich eine Bezeichnung für das Individuum gibt, das seiner Definition gemäß geradezu das Individuum des Luxus ist. Das Individuum, das sich vorsätzlich beim ökonomischen Erwerb von Sachen nicht unter die Forderung der Genossenschaft der Arbeit stellt, wird Protz genannt. Die quasi Gemeinschaft, auf die die Rechtsidee des Luxus anzuwenden ist, das Publikum hat im Luxus seine Art Ehrbegriff; dieser Ehrbegriff heißt Mode. Mode ist der Stachel zum Luxus und also das bestbereitete Anwendungsgebiet der Luxussteuer.

Die Rechtsidee des Luxus prägt sich noch einen Begriff, der dadurch nahegelegt ist, daß man die Idee des

Luxus in der Fassung von Gesetzen durch Gegenstände deutlich machen muß. Für uns ist der „Luxus“ eine Idee zum Zwecke der Einschränkung, die das Denken des Staates an kapitalistischer Wirtschaftsgestaltung aus dem Interesse für genossenschaftliche Arbeit vornimmt. Zwar entsprang diese Rechtsidee des Luxus aus der Voraussetzung, die der Begriff von Ware und Geld nötig hat; darnach scheint es, daß auch wir, für die Anwendung unseres Begriffes Luxus, auf Sachen angewiesen sind. Aber alle unsere Konstruktionen bleiben bestehen, auch wenn wir unter der ökonomischen „Sache“, in der Arbeit investiert ist und die also in neue Arbeit sich verwandeln soll, auch die Darbietungen verstehen, die man „Ware im geistigen Sinne“ nennen könnte, weil sie unter der ökonomischen Betrachtung eines „Geschäftes“ stehen, eine Leistung gegen Geld einzutauschen; wir denken an Theateraufführungen, an Konzerte und ähnliches. Man bezeichnet diese „Sachen“ mit dem Worte „Lustbarkeit“. An der Unterscheidung der Lustbarkeit vom Luxus erkennt man wieder, wie man immer den Luxus durch einen Gegenstand bestimmen zu müssen glaubt, und nicht umgekehrt einen Gegenstand von der begrifflichen Klarheit des Luxus aus wertet. Und weil es nun begrifflich immerhin bedenklich ist, eine Theatervorstellung eine Sache zu nennen, so schafft man neben dem Begriff des Luxus einen neuen: den der Lustbarkeit, obgleich er seinem ganzen Rechtscharakter und Gehalte nach mit dem des Luxus identisch ist. Es ist nur der zu sehr auf die Formulierung in Gesetzen eingestellte Blick, der zu dieser Unterscheidung kam. — Weil durch den Begriff der Lustbarkeit die geistigen Genüsse unter einschränkende Kontrolle gestellt werden, so wirkt das Gewaltsame, wie die Lustbarkeitssteuer angewendet werden muß, ungleich peinlicher als bei der Luxussteuer. Man muß zur Gesetzesbestimmung sich auf Gegenständlichkeiten be-

ziehen; und da ist es denn am leichtesten und deutlichsten, die Tatsache der Lustbarkeit durch den Ort, an dem sie statthat, zu bestimmen. Wie bei der Luxussteuer muß dieser Mangel in der Gesetzesformulierung, gerade wo doch die Idee der Lustbarkeit (das ist des Luxus), als Leitbegriff der Bestimmung klar ist, auch bei der Lustbarkeitssteuer peinlich wirken; die Anwendung muß in einer beständigen Änderung fließend gehalten werden und Ausnahmen gestatten. Der begriffliche Gehalt der „Lustbarkeit“ tritt deutlicher heraus durch eine andere Bezeichnung für dasselbe: die Unterhaltung. In der „Unterhaltung“ klingt unseren Ohren der gesamte Leitgedanke des „Luxus“ heraus. Die bloße „Unterhaltung“ ist die „Herunterhaltung“ des Menschen, die Hinderung am geistigen Aufstieg. In der bloßen Unterhaltung bleibt der Mensch höchstens, was er gewesen ist. Der ökonomische Aufwand für bloße „Unterhaltung“ ist also ein Energieverlust in der ökonomischen Arbeitsgemeinschaft. Zwar unter dieser Marke das „Deutsche Requiem“ oder die „Neunte“ oder die „Meistersinger“ durch das Gesetz zu Kameraden von Pariser Einaktern oder der „Dollarprinzessin“ gemacht zu sehen, weil das Gesetz auf den Ort sieht, wo solche „Lustbarkeiten“ stattfinden, ist überaus peinlich. Als wenn die reine Kunst für den Genießenden eine „Herunterhaltung“, ein ökonomischer Energieverlust wäre! Nun, für das Publikum allerdings trifft es zu. Und diese Gesellschaft soll eingeschränkt werden; da muß schon der Gerechte in diesem Falle mitleiden. Der ökonomische Begriff des Publikums bedarf unter allen Umständen der Einschränkung, damit der Staat über der Ökonomie möglich werde.

2. Gefahr der Schranke bezüglich des Staates: der Despotismus und die Kommune; die einschränkende Idee der „Menschenrechte“ und der „guten Sitten“.

Bezüglich der Gemeinschaft des Staates liegen die welt- und wissenschaftsgeschichtlichen Tatsachen klarer, an sich schon überzeugender zutage als bei der ökonomischen Gesellschaft. Es wird nicht nötig sein, einen so schwebenden Begriff wie den des Luxus zu definieren. Wir können uns daher hier kürzer fassen. Diejenige Gemeinschaftsgestaltung, in der der Zweck eines Ganzen durch Unterordnung Wirklichkeit erlangt, mußte schon auf der Stufe unserer Erörterungen, die der Einheit der Prinzipien gewidmet waren, angedeutet werden. Das Prinzip für die Unterordnung war eine absolute Setzung, die der Einheit der Prinzipien infolge der Generalisation widersprach. Es war gleichgültig, ob das absolute Prinzip für die Unterordnung ein monarchisches oder ein demokratisches war. Diese Prinzipien werden von dem Affekt des Willens, der in der Handlung zur Wirklichkeit in der Gemeinschaft strebt, in Hinsicht auf die Mittel der Verwirklichung zu obersten Zwecken gewählt. Aus ihnen wird dann auch die Gemeinschaft als Wirklichkeit dieser obersten Zwecke ihren Charakter erhalten.

Hierbei ist nun entscheidend, daß es sich nicht um eine Produktionswirklichkeit handeln kann; um keine Wirklichkeit aus der Erzeugung von Sachen; die sind in der Ökonomie gewonnen. Die Wirklichkeit eines obersten Zweckes, die wir Staat nennen sollen, kann nur die Wirklichkeit einer Ordnung sein in dem Materialen, das in der Ökonomie erzeugt ist. Die Wirklichkeit des Staates gemäß dem obersten Zwecke des Staates liegt in seiner Rechtsordnung, in der Gesamtheit seiner Gesetze vor. Es ist zu fragen, ob die Geschichte und die Ge-

meinschaftswissenschaften (als deren geklärte Form) auch hier eine Auswahl und Einschränkung an der Mannigfaltigkeit der Staatsgestaltungen vornimmt und damit der Forderung der Systematik in aller Wirklichkeitsgestaltung durch Handlung gemäß einem obersten Zwecke entspricht. Es ist zu erkennen, daß die Geschichte des Staates in der Richtung verläuft, daß die Bedingungen für den Bestand eines Systems der Arbeit sich weiter und weiter verwirklichen. Das ist aller Sinn der Rechtsordnung. Der Staat ist das Bewußtsein über dem bloß Materialen der Ökonomie und als dieses Bewußtsein der Ökonomie eine neue Wirklichkeitsgestaltung an dem Materialen der Ökonomie. Diesem widerspricht beides, sowohl die absolute Monarchie wie die absolute Demokratie. Die absolute Monarchie ist nicht ein System der Rechtsordnung, ein System der Bedingungen, in denen und durch die erst die Wirklichkeit der ökonomischen Arbeit Bestand gewinnt. Denn was in der absoluten Monarchie sich als „oberster Zweck" ausgibt, ist die absolute Tatsache eines Herrscherhauses, dessen Bestand gesichert werden soll; so wird denn ein geschichtliches Faktum dem Willen absolut als Zweck gegeben, eine Tatsache (das Herrscherhaus) wird zu einem Ideellen verfälscht und bedingt nun die Handlung des Willen, den Wirklichkeitsweg des Staates. Der Zweck ist also nicht dem Denken des Willens entsprungen, während die Wirklichkeit des Zweckes in der Handlung dem Willen abgefordert wird; der Wille ist also nicht ursprungsrein in seiner Wirklichkeit; er ist ein Untertan. Es fehlt dieser Art Staatswirklichkeit also die Möglichkeit einer durchgehenden systematischen Bedingtheit; denn ihr oberster Zweck sucht seine Wirklichkeit nicht innerhalb der Rechtsordnung, sondern nur vermittels einer Gesetzesordnung, die durch die Tatsache dieses Herrscherhauses absolut zufällig, nicht ideell ursprünglich be-

dingt ist. Die „Rechtsordnung" erfüllt sich nicht als das Bewußtsein einer Genossenschaft der Arbeit, sondern dient nur dem ihr gesetzten (absoluten) Zweck, einem „Herrscher" persönliche Wirklichkeit zu verschaffen. Dadurch bleibt die Wirklichkeit des Staates zerrissen in den Einen und die Vielen, ihm Untertanen. Die absolute Monarchie widerspricht der geschlossenen Allheit des Systems, das ist Gemeinschaft. Der „Herrscher" ist prinzipiell von dem Gemeinschaftsbegriff ausgeschlossen; trotzdem wird die Gemeinschaft von ihm abhängig gesetzt. Für das erstere ist die Fiktion des „Gottesgnadentums" Beweis; für das zweite, daß die Willen, in deren Handlung der Staat wirklich werden soll, „das Volk" sind, (ein Begriff, an dem, wenn etwas, dann das klar ist, daß sein oberster Zweck nicht in der Rechtsordnung liegt), „mein Volk", das Volk der Untertanen. — Den Gegensatz hierzu bildet die absolute Demokratie, der Staat des Kommunismus, des bloßen Plebiszits. Wir kamen schon in der dritten Gruppe unserer Erörterungen darauf zu sprechen, daß das Prinzip der „Unterordnung unter das Ganze" sich im Staate des bloßen Plebiszits, der absoluten Demokratie nur durch das Prinzip der Majorität definieren kann. Bedeutet dies nun nicht in der Tat, zum Zwecke des Staates durch die materiale Wirklichkeit der Gesellschaft kommen zu wollen? Im Kommunismus ist eine Wirklichkeit, obwohl nicht die des Staates, vorhanden; sie zeigt sich in den „Stimmen". Es läßt sich aus dem Verhältnis der Stimmenzahlen eine „Ansicht" als Mehrzahl ableiten; sie wird „Beschluß". Ist diese Ansicht, die sich zum Beschluß durchsetzt, die Absicht eines Willens zum Staat gewesen? Es wird der Wille von vornherein gar nicht darauf eingestellt, sondern nur darauf, ob ein Vorschlag für irgendein Interesse paßlich erscheint oder nicht; ob er der Absicht des bestimmten Einzelnen gemäß ist oder nicht. Der Vorschlag wird vom Willen also nicht aus dem obersten Zwecke einer Ord-

nung gesetzt, sondern er bleibt für Aller Willen, der in seiner Handlung den Vorschlag zur Wirklichkeit durchführen soll, ein äußerlicher. Er wird erst dann eine Angelegenheit des Willens für den Einzelnen, durch Handlung die Mittel der Verwirklichung zu entdecken, wenn der Vorschlag als „Ansicht" (nicht „Absicht") der meisten zum Beschluß geworden ist. Die Ordnung des Rechts, das System des Staates ist also nicht Leitidee, sondern eine zufällige Tatsache der Abstimmung. Es ist der oberste Zweck, der in der Wirklichkeit des kommunistischen Staatslebens herauskommt, durchaus nur ein Ergebnis, das Ergebnis eines Beschlusses, ein Endfaktum, nicht eine die Wirklichkeit herleitende Absicht, nicht ein Vorsatz; Vorsatz des Einzelnen ist die Wahl des diesem Einzelnen Paßlichen. Das, was als Totalwirklichkeit des Staates, als allgemeiner Charakter des Staatsganzen herauskommt, ist das zufällige Ergebnis der Einzelhandlungen aus dem Einzelinteresse.

Wenn im Falle der absoluten Monarchie die Handlung des Willens in ihrer Bestimmung zum System des Staates ohnmächtig ist, (denn der Wille ist nicht innerlich verantwortlich für den obersten Zweck des Staates), so ist sie im Falle der absoluten Demokratie gewalttätig. So ergibt sich dann, daß über diesen beiden Staatsgestaltungen ein System der Menschheit, das die Wirklichkeit sein soll, in der sich der letzthin oberste Zweck des Willens durchsetze, nicht möglich ist. Es wird denn auch über der Geschichte der Staatsbildungen und ihrer Wissenschaft der Wille ausruhen müssen, um sich über ein Auswählen schlüssig zu machen. Wo ist aber der Ort, der diese Auswahl vornehmen könnte? Soll er dem Zufall der Geschichte, d. h. den unwägbaren Impulsen und dem blinden Kampfe der Mächte im Weltengewoge überlassen werden? Muß nicht vielmehr der Wille sich erheben und alle Staaten vor seinen musternden Blick sich legen, damit seine Kritik sich aus ihnen die materiale Voraussetzung zur höheren Systembildung auswähle? Es kann sich nur um den Willen zur Gemeinschaft der Bruderschaft, derjenigen Gemeinschaft also handeln, die der Welt sich überordnet; um den Willen der Gemeinde.

Wir haben hier nicht näher nach dem besonderen Charakter dieser Gemeinschaft der Bruderschaft, der schlechthin obersten Wirklichkeit des schlechthin obersten Zweckes zu fragen. Uns liegt hier nur ob, auf die Motive zu achten, die wir als in die Geschichte der Staatenbildung und der Rechtswissenschaft hinübergreifende, auswählende Kritik zum Zwecke einer systematischen Einheit aller Gemeinschaftsgestaltung zu erkennen vermögen. Dies einschränkende Hinübergreifen der Gemeinde in die Staatenbildungen muß natürlich in verschiedener Weise erfolgen, je nachdem es gilt, die absolute Monarchie oder die absolute Demokratie in der Macht ihrer geschichtlichen Wirksamkeit einzuschränken. Dafür nun, daß die absolute Monarchie nicht den Namen eines Staates im Sinne einer Rechtsgemeinschaft verdient, ist nichts so lehrreich als die Kritik, die sie in der Geschichte erfahren hat: Es ist die Forderung der sogenannten Menschenrechte, die sich gegen sie erhebt, der Grundrechte des Menschen, wie die Unverletzlichkeit der Person, Freiheit in Wort und Schrift usw. Kann man diese Forderungen Rechtsforderungen nennen? Wir wollen uns nicht weiter auf diese Frage einlassen. Das aber möchte ohne weiteres einleuchtend sein, daß ohne die Erfüllung dieser Forderungen eine Rechtsgemeinschaft überhaupt nicht möglich ist; daß es also nicht Forderungen sind, die einen einzelnen Staat in seiner ihm besonderen Rechtsgestaltung im Unterschied von andern Staaten bestimmen, sondern daß es Forderungen an der Schwelle des Staates überhaupt sind. Wo diese Forderungen nicht erfüllt sind, haben wir ein Beisammen von Menschen, das anfänglich

durch Gewalt erzwungen und durch Gewohnheit erhalten wird. Indem gegen diese Naturgestalt eines „Staates“ die Forderungen der Grundrechte des Menschen erhoben werden, wird über die absolute Monarchie das Urteil gesprochen, daß sie außerhalb eines Systems des Bestandes der Gemeinschaftsarbeit durch Rechtsordnung stehe; das aber heißt nicht nur ein Urteil, sondern eine Verurteilung. Dieses Urteil wird von der Geschichte mit dem Temperamente des Ingrimmes erfüllt, indem sie für die absolute Monarchie das Wort des Despotismus prägt. In ihm wird zugleich auch deutlich, daß der Ingrimm, der dieses Wort färbt, aus dem moralischen Willen, aus dem kritischen Bewußtsein der Gemeinde aufsteigt.

Die auswählende, die Mannigfaltigkeit der Staatsgestaltung einschränkende Kritik der Gemeinde wirkt in anderer Form gegen die Gestaltung des kommunistischen Staates, des Staates des bloßen Plebiszits. Es geht nicht an, als einschränkenden Begriff die Grundrechte der Person zu verwenden. In diesem Leitbegriff wird die Forderung einer Rechtlichkeit überhaupt erhoben; es wird die Rechtlichkeit als Bedingung der Möglichkeit eines Staates gesetzt und demgemäß Geschichte und Wissenschaft eingeschränkt. Durch solchen Begriff der Einschränkung kann nun der Staat der bloßen Volksversammlung, des bloßen Volksbeschlusses nicht betroffen werden. Denn er wendet das technische Mittel an (die Abstimmung), auf das jeder Staat verwiesen ist, um wirklich werden zu können. Durch Beschluß der Versammlung, d. h. durch Majorität das auszusprechen, was der Wille als Gesetz, d. h. als die Mittel, in denen der Zweck des Staates seine Wirklichkeit erlangt, will, ist das notwendige technische Mittel, mit und in dem die Staatsgewalt entspringt. Dadurch richtet sich die Staatswirklichkeit über der Personenwirklichkeit, die systematische Allheit über dem Einzelnen auf. Aus dem technischen Mittel der Majorität wird das,

was Staat zu heißen hat, zum Ganzen der Gesetze, (d. h. der beschlossenen Rechte), zu den Wirklichkeitsbedingungen für den Einzelnen, in denen und durch die er als Bürger die totale Beziehung zu den anderen Bürgern, sei es durch Bedingen oder durch Bedingtwerden, suchen und finden soll. Es ist der Staat der bloßen Volksversammlung und des bloßen Volksbeschlusses in dieser Technik der Gesetzgebung von aller einschränkenden Kritik einer sich ihm systematisch überordnenden Gemeinschaft sicher. Aber das ist das Entscheidende, daß in dem „Ja“ und „Nein“ als Ansicht über einen Vorschlag, in der bloßen Interjektion zum Zwecke eines „Beschlusses“, eines Fertigwerdens zugleich die Methode mit enthalten und erschöpft ist, in der der Wille die Wirklichkeit des Staatszweckes zu erfüllen meinen kann. Es fehlt der lange Weg der Beratung; das Erheben und Hindurchführen der Anträge durch „sachverständige“ und verantwortliche Körperschaften in fortschreitender Verwirklichung; der Kampf der Meinungen im Dienste des Einen, nämlich des einen Staates, um die besten Mittel zu entdecken, in denen der Vorsatz eines Systems der Erhaltung der Gemeinschaftsarbeit, d. i. des Staates, zur Wirklichkeit werden muß. So wird das technische Mittel, in dem die Handlung des Willens zum Staat sich beschließt, zum Abschlusse bringt, (um durch die Staatsgewalt in der Sicherung der Gesetze dem Wirklichkeitswillen des Einzelnen, der Person, die Mittel zu geben), zur Handlung selbst, zum Vollgehalt der staatsrechtlichen Handlung selbst. Da steht denn die Verwirklichung des Staatszweckes, durch die Gesetze des Staats und in denselben, in der Gefahr, dem Zufall einer Majorität preisgegeben zu werden und, wenn nicht dem Zufall, so dem Schlimmeren: den aus trüben Quellen ihre Kräfte schöpfenden Machenschaften einer demagogischen Majorisierung, einer Mehrheitsmache. Auch hier wird nicht die

Wirklichkeit eines Systems der Erhaltung der Gemeinschaftsarbeit gewonnen. Es ist nötig, um ein System aller Gemeinschaft im System der Menschheit zu beschaffen, durch einschränkende Kritik den Staat der bloßen Kommune, (in dem eine bloße Endformel der Staatsverwirklichung mit dem Zwecke, Regierung und Staatsgewalt zu ihrem Amte zu befugen, an die Stelle verantwortlicher Bemühungen des Willens gesetzt wird, den Staat vom bloßen Staatszweckgedanken zur Staatswirklichkeit der Gesetzesverfassung durchzuführen) auf den Staat gesetzgebender Körperschaften zurückzuführen, in dem allein die Sachlichkeit des Willens: der Vergangenheit gerecht und der Zukunft würdig wird. Die Einschränkung kann nur aus dem Geiste erfolgen, die Sachlichkeit der Gesetzgebung dem wie immer nötigen Formalismus einer letzten Staatsaktion voranzustellen, in diese die Hauptbedingung eines Systems der Erhaltung der Gemeinschaftsarbeit zu legen, nicht in eine an sich leere, formale Legalität. Da ist es das Mahnwort der „guten Sitten", das alle Legalität einschränkt aus dem Sinne der Gemeinde heraus. Was gegen die „guten Sitten" verstößt, darf nicht eine Gesetzeswirklichkeit im Staate bleiben, und wäre es durch alle Erfordernisse der Legalität und dadurch von aller Staatsgewalt geschützt. Dieser einschränkende, auswählende Protest im Wort der „guten Sitten" bezieht sich keineswegs nur auf privates Recht; sondern ganz ebenso auf das öffentliche Recht. Die „guten Sitten" schaffen sich dann als Kraftzuwachs gegen die Wirklichkeitsgewalt des Staates einen Gemeinschaftsausdruck, die Wirklichkeit einer Gemeinschaft, in dem sie sich als „Volksgeist", als „Volksseele" aussprechen. „Volk" in diesem Sinne aber ist in seinem exakten Ausdruck, der diesen Begriff zur wissenschaftlichen Reife gelangen läßt, nichts anderes als das, was wir mit der Idee der Gemeinde bezeichnen.

3. Gefahr der Schranke bezüglich der Gemeinde: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt" (die auf Immanenz einschränkende Idee der Ethik).

Die Gemeinde ist ecclesia sanctorum, die Gemeinschaft der Heiligen, der einander Heiligenden, ist die Bruderschaft. Durch sie kommt alle Handlung alles Willens zur letztmöglichen Einheit. Und also verwirklicht sich durch sie letzlich der oberste Zweck aller Handlung, das Selbstbewußtsein. Nun steht in aller Geschichte die Gemeinde unter der schweren Beirrung durch das Wort: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt." Es ist nicht unsere Meinung, den Ursprung dieses Wortes im Neuen Testamente zu sehen. Nicht der Wortlaut geht uns an; das Wort aber ist so alt, so alt die Geschichte der Gemeinde ist. Seit je hat die Geschichte der Gemeinde unter dieser Gefahr gestanden, die Überlegenheit ihrer Wirklichkeit über die der Ökonomie und des Staates dadurch zum Ausdruck zu bringen, daß sie diese Gemeinschaften nicht allein in einem Gegensatz zu sich sieht, sondern in der Schärfe des Widerspruchs. Aber nicht um Überlegenheit handelt es sich, sondern nur um Überordnung, um ein Befassen von Gemeinschaftswirklichkeiten im Sinne einer materialen Vorstufe zur systematischen Einheit einer neuen Wirklichkeit. Zu einem Befassen aller Vorgebiete muß der „höhere", der systematisch höhere Wille gelangen, nicht zum vornehmen Reservieren gegen alle in anderm Zweck sich verwirklichenden Gemeinschaften. Die Trennung von der Weltlichkeit der Ökonomie und des Staates geschieht unter zweierlei Gestalt; entweder dadurch, daß die Weltlichkeit dieser beiden Reiche als Unterbau der Gemeinde für unwürdig gehalten wird und also das neue Reich sich allein schon durch Befreiung von jenen verwirklichen zu können glaubt; oder dadurch, daß der sich in diesem

„Reiche von anderer Welt" verwirklichende Zweck von Anbeginn an so bestimmt wird, daß der Bezug zur Weltlichkeit der beiden anderen Gebiete nicht in Frage kommen kann. Im ersteren Falle wird die Weltlichkeit im Sinne eines Reiches der Sünde gesehen, der in ihr sich verwirklichende Zweck als Sündhaftigkeit von dem Zweck eines Reiches der anderen Welt abgerückt. Im anderen Falle wird die Wirklichkeit dieses letzteren Reiches im Sinne einer Gemeinde der Inspiration gesehen. Im ersteren Falle wird die von der Philosophie geforderte Einheit des Systems der Menschheit zerrissen; im anderen Falle überhaupt nicht gedacht. Beiden gemeinsam ist, daß das „wahre" Leben aus dem Zwecke eines Reiches von anderer Welt gestaltet wird, getrennt von dem Leben dieser Welt, und eine Gemeinde gesucht wird als die Wirklichkeit eines transszendenten Zweckes. Das ist die Gefahr, die entscheidend rückwirkend allen Versuch in Frage stellt, die Einheit eines Systems der Menschheit zu erbauen. Es ist der Begriff der Transszendenz, gegen den sich die auswählende Kritik zu richten hat. Der Zweck alles Willens ist die Einheit aller Willensprinzipien, ist das Selbstbewußtsein. Und dessen Verwirklichung fordert die Einheit eines Systems, die Einheit systematischer Unter- und Überordnung der Gemeinschaftsgestaltungen, in welcher Einheit als Idee und unendliche Aufgabe die Wirklichkeit der Menschheit durch Handlung sich errichtet. Jede Stufe der Gemeinschaftswirklichkeit hat die Überordnung dadurch zu bewirken, daß sie diejenigen Gemeinschaften, über die sie sich erheben will, als einen materialen Untergrund für ihre neue, eine neue Wirklichkeit darstellende, systematisch höhere Stufe zu nutzen, in ihren neuen Bau aufzunehmen hat. In dieser Art systematischer Erhebung wird jede frühere Gestaltung in aller späteren Gemeinschaftsgestaltung immanent. Das ist das Leitmotiv aller Auswahl, aller Einschränkung: Systematik

durch Immanenz der Glieder. Diese Forderung ist schlechthin entscheidend. Denn keine besondere Gestaltung der Gemeinschaft ist an sich eine Wirklichkeit des Selbstbewußtseins, ist Menschheit. Und also erhebt sich über jeder Gemeinschaft die Frage nach dem Woher und nach dem Warum, die Frage nach Ursprung und nach Absicht des Handelns. Der letzthin oberste Zweck, der in der Gemeinde seine Wirklichkeit erfährt, muß schon seinem bloßen Begriffe nach Bezug nehmen auf den relativen Endzweck jeder früheren Gemeinschaft, muß sich vor ihm als solcher schlechthin oberster Zweck durch die Systematik der Gemeinschaften rechtfertigen. So ist denn die Forderung der Immanenz über alles Frühere mit entscheidend; durch sie erst kommt alles Frühere zu seiner Bewährung und Bewahrheitung.

Da erhebt sich aber eine schwere systematische Frage: In der Forderung der Immanenz gelangt die auswählende Kritik über die Gemeindegestaltungen zur Höhe der letztlich, im tiefsten Grunde entscheidenden Form; sie erst ermöglicht die Einheit des Willens in der Gemeinschaft der Menschheit durch Handlung. Diese auswählende Kritik selbst aber kann nicht aus der Mannigfaltigkeit der Gemeindegestaltungen erwartet werden. Sie kann nur dadurch zustande kommen, daß die geschichtliche, und in ihr die wissenschaftliche Gesamtheit aller Gemeindegestaltung vor dem Blicke der Kritik ausgebreitet liegt. Es muß also Kritik sein, die in die Gesamtheit der Gemeinschaftsgestaltungen hinübergreift. Wo ist nun der Wissenschaftsort, der mit dieser richterlichen Gerechtsame sich selbst über die Gemeindegestaltung zu stellen befugt ist, um den bestimmenden Blick sich frei zu halten? An diesem Ort erst wird entscheidend über die Möglichkeit von Geschichte und Wissenschaft der Gemeinschaft befunden. So ist denn durch diese Forderung zugleich die Grenze der eigenen Selbständigkeit für Geschichte und Gemein-

schaftswissenschaft offenbar. Sie selbst sind nicht imstande, diese Bedingung ihrer eigenen Möglichkeit mit der Kraft und dem Rechte der Kritik auszusprechen. Hier stehen wir ganz in dem ureigenen Gebiete der Ethik, und das heißt der Philosophie. Das war unsere Definition der Philosophie, daß sie die aus der Spezifikation, hier: der Gemeinschaftsgestaltungen und ihrer Wissenschaften erwachsende Gefahr zu beseitigen habe. Gewiß hat sie nicht die Aufgabe, selbst Werte des Willens zu entdecken, sondern sie hat durch Kritik dafür zu sorgen, dem obersten Problem aller Geschichte: der Einheit des Willens, das ist der Idee des Selbstbewußtseins in der durch Handlung verwirklichten Einheit der Gemeinschaft, das ist der Menschheit, die Bedingungen zu bereiten, durch die dieses Problem möglich, eine mögliche Aufgabe des Menschen in seiner Geschichte und seiner Wissenschaft werde. Diese Kritik der Ethik über alle Gemeinschaftsgestaltung hat von der ersten Forderung des Ursprungs bis hin zur letzten, (der der systematischen Einheit in aller Spezifikation) nur den einen Gedanken der Immanenz alles Willensdenkens und aller Willensgestaltung durchzusetzen. Sie wird an der letzten Stelle, an der Stelle der Gemeinde in ihrer Aufgabe offenbar und unersetzlich.

Die Ethik betätigt diese Kritik auf Immanenz an den Gemeindegestaltungen, indem sie die Forderung so ausspricht, daß alle Wirklichkeit des Selbstbewußtseins in der Gemeinde als die Erziehung zur Vollendung sich durchsetze. In diesem Worte prägt sich die Forderung der Immanenz in doppelter Betonung aus. Die „Erziehung" ist ein Hinaufbilden, ein aus unerschöpflichem Fond Ans-Licht-Bringen. Die „Vollendung" ist die Idee eines Weges zum Ende, also eines Weges, der aus dem Ursprung heraus begangen, in der Einheit einer Richtung sich erfüllen soll. Damit ist dann die entscheidende Kritik der Endforderung einer Einheit des Systems durch die Einschränkung auf das erste, das Grundgesetz des Ursprungs geleitet.

Wir stehen am Ende der Erörterungen, die uns die Hemmungen, die Gefahren ins Bewußtsein heben sollten, die der Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit, das heißt der Weltgeschichte und ihrer Wissenschaft drohen. Wir haben damit das Feld bereitet, auf dem die Bedingungen in klarer Gliederung zutage kommen, durch die die Weltgeschichte und ihre reine Gestalt in einer Wissenschaft der Gemeinschaft möglich werden kann.

II. Das System der Ethik.

A. Allgemeiner Teil.

1. Das Grundgesetz der Wahrheit.

a) Definition des Grundgesetzes der Wahrheit.

Ein System der Ethik kann nur konstruktiv zustande kommen. Da ist denn zu fragen, was sie enthalten könne, wo doch unsere beständige Behauptung war, daß Philosophie im allgemeinen und also auch die Ethik als eine besondere Disziplin nur Kritik der spezifischen Wissenschaften sei; eine Kritik, damit die Mannigfaltigkeit dieser spezifischen Wissenschaften um ihres eigenen Bedürfnisses willen zur systematischen Einheit gebracht werde.

Die Entscheidung über diese Frage ergibt sich aus dem Begriff der Kritik. Wir bestimmten den Begriff der Kritik in allem Früheren so, daß die ausscheidende, zurückdrängende Arbeit nur die Vorbedingung dafür sei, um so reiner die Bedingungen für die Einheit der spezifischen Wissenschaften herauszustellen. Die Kritik in diesem vorbereitenden, abwehrenden Sinne wurde im Vorhergehenden vollzogen. Die Gefahren sollten herausgestellt werden, durch die die Gemeinschaftswissenschaften an der Erfüllung ihrer (obwohl spezifischen) Aufgabe im Dienste des einen Gesamtproblems einer Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit gehindert (weil auf ihre Spezifikation eingeschränkt) wurden. Aber schon in diesem Teile konnte nicht vermieden werden, in, wenn auch kurzen, so doch grundlegenden Ausführungen zu entwickeln, unter welchen Bedingungen die Gefahren einer

gemeinschaftswissenschaftlichen Spezifikation sich vermeiden lassen müssen; nur aus dem klaren Bewußtsein konstruktiver Leitgedanken konnte die Kritik zielkräftig wirken. So kann denn die Kritik sich mit dem Aufzeigen der Gefahren nicht bescheiden; damit ist den spezifischen Wissenschaften entscheidend nicht gedient. War es nicht die Hilfsbereitschaft der spezifischen Wissenschaften füreinander, durch die das Totalproblem dieser Gruppe spezifischer Wissenschaften allein bewältigt werden kann? Die gesamte methodische Arbeit einer Wissenschaft muß zum technischen Hilfsmittel der sich ihr systematisch überordnenden verwandten Wissenschaft werden können. Darf diese Hilfsfähigkeit das Zufallsergebnis einer wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung sein? Muß es nicht eine Stelle geben, an der ein solches Bedürfnis der spezifisch begrenzten Wissenschaften aneinander zum rechtlichen Ausdruck gebracht wird? Es muß versucht werden, in der reinen Auswickelung dieser Forderungen die Bedingungen zu gewinnen, durch die das Gesamtproblem der verwandten spezifischen Wissenschaften lösbar wird. Das wird nur möglich sein, wenn diese Stelle frei steht gegen die unmittelbare spezifische Wissenschaftsarbeit; dann wird sie die Einheit des Gesamtproblems zu ermöglichen als ihre Aufgabe aussprechen und durchsetzen können. Dieser Ort aber ist die Ethik. In dieser reinen Herausstellung der Bedingungen, durch die das Gesamtproblem aus der spezifischen Wissenschaftsarbeit lösbar wird, steckt eine einwandfrei konstruktive Arbeit. Diese konstruktive Leistung der Ethik erwächst aus ihrer Kritik der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften; und, weil wir in der „Kritik“ richterliche Befugnis erkennen, so sagen wir: die konstruktive Arbeit der Ethik erwächst als Kritik. Zwar nicht so weit geht die konstruktive Leistung, daß sie ein absolutes System fertiger Willensformeln entwerfen könnte. Das hält ihre Bezeichnung als Kritik wach; sie ist an den un-

abgeschlossenen Weg der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften gebunden. So bleibt sie denn immer nur ein Versuch; ein Versuch, der nicht ein Tasten ist, sondern aus der Methode, totale Einheit über einem totalen Mannigfaltigen des Gemeinschaftslebens zu ermöglichen, bewußt an das in unbegrenzter Bewegung befindliche Material der gemeinschaftswissenschaftlichen Arbeit hinantritt. Und also bleibt die Ethik des kritischen Idealismus nur soweit ein Versuch, soweit die spezifischen Wissenschaften in ihrer unabgeschlossenen Arbeit Versuch sind, aus spezifischen Prinzipien ihr spezifisches Mannigfaltiges zu spezifischer Einheit zu meistern. Die Geschichte und ihre reine Gestaltung in der Wissenschaft der Gemeinschaft ist unbegrenztes Werden; nicht anders die Ethik, die als kritische Wahrerin der Einheit der Geschichte, weil der Gemeinschaftswissenschaften, aus ihnen und für sie die Bedingungen ihrer Möglichkeit bereitzustellen hat. Denn nur durch ihren Verbund im Sinne der Hilfsbereitschaft vermögen die Gemeinschaftswissenschaften ihre unendliche Aufgabe zu erfüllen. Dafür ist die Ethik der Bürge. In diesem Sinne nehmen wir für die Ethik des kritischen Idealismus die Bedeutung einer konstruktiven Wissenschaft in Anspruch und reden wir von einem System der Ethik.

Aber in weit tieferem Sinne noch müssen wir für die Ethik das Recht konstruktiv systematischer Arbeit behaupten. Denken wir uns, die konstruktiv systematische Arbeit der Ethik wäre für den Umkreis der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften geleistet; es wären also alle Bedingungen in systematischer Geschlossenheit beherrscht, die wegen der Möglichkeit der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit zu fordern sind; der Mensch ebensowohl als Ursprung des Willens und demnach als Subjekt wie auch als Darstellung der Idee der Menschheit und demnach als Objekt des Willens gedacht, wäre zur Bestimmung gelangt, wie es die Geschichte gestattet:

beginnt denn wirklich der „Mensch“ erst mit dem Problem des Willens? Ist er nicht, ehe er unter dem Leitbegriff des Willens betrachtet zum Ursprung und zur Darstellung der Idee der Menschheit wird, ein Objekt der Mathematik, der Mechanik, der Physik, der Chemie usw., und also Objekt, das heißt Problem der Naturwissenschaft? Zunächst ist also der Mensch ein Einzelner innerhalb des Systems der Natur, ist Naturgegenstand. Demnach gehört er mindestens zwei großen, durch Totalprobleme in sich abgeschlossenen Gebieten an, dem Naturreiche und der Willenswelt. Wie nun? Ist er gemäß diesem Platze in zwei durch Totalprobleme getrennten Reichen nun selbst auch ein innerlich zerrissener? Zwar erhebt sich dagegen das „innere Gefühl“, unser sogenanntes „Bewußtsein“, das gegen diesen Zwiespalt Widerspruch erhebt. Es sagt uns, daß wir nicht zwei Naturen sind, zu feindlichem Spiel zusammengepfercht. Aber zeigt sich in der Geschichte der Weltanschauungen nicht, daß dasselbe „innere Gefühl“ den Menschen als das Zwittergeschöpf zweier Gewalten behauptet und gerade ihn zum tiefsten Zeugen des Dualismus macht? Wie sollen wir, die wir totale Einheit suchen, mit diesem unsern Erbfeind also fertig werden, wenn wir beide im sprachlosen Gefühl unsern Anwalt suchen? Aber da erhebt sich gegen uns ein ernsterer Zeuge dafür, daß es sich um zwei scharf getrennte Welten handelt.

Es handelt sich um das Problem des Freispruchs in der Rechtspflege. Das Gericht vermag zwei Arten von Freispruch von gänzlich verschiedener Art zu fällen. Begegnet ein stark Betrunkener seinem Feinde und erschlägt er ihn, so kann das Gericht zu einem Freispruch kommen. Durch diesen Freispruch wird der Täter aus der Rechtsbetrachtung hinausgestellt. Man urteilt, daß er im Augenblicke der Tat nicht der Selbstverantwortung unterstand. Somit heißt der Freispruch nur, daß hier nichts

zu sprechen war; der Täter war für die Rechtsbetrachtung noch nicht da. Ganz anders ein Freispruch, der da sagt, daß der Beklagte unschuldig sei. Der erstere Freispruch besagt, daß der Begriff der Schuld auf ihn nicht anwendbar werde. Dadurch ist der Mensch aus der Rechtsbetrachtung ausgeschieden, zum Naturwesen geworden. Und also ständen wir mitten im Dualismus. Aber da erhebt sich gegen ihn die Frage: Wie gelangt nun aber der Mensch für sich selbst und für andere wieder unter die Rechtsbetrachtung, nachdem das freisprechende Urteil ihn im Augenblicke seiner Tat außerhalb der Gesetzlichkeit der Gemeinschaft gestellt hat? Wird er wieder ein Glied der Gemeinschaft etwa dadurch, daß der Organismus den Alkohol verdaut hat? Worauf sich hier die einzelne Rechtsprechung bescheidet: der Freispruch darf der Weltanschauung nicht genügen. Darf sie es zugeben, daß der Wille in einer Exaltation des Organismus untergeht? In ihr muß eine Beziehung zwischen Gebieten ausgesprochen werden, die von der zeitbedrängten Rechtsprechung getrennt stehen gelassen werden. Und diese Beziehung muß gesucht werden um des Rechtes selbst willen. Denn das Recht entspringt dem Geiste der Gemeinschaft und ist zugleich die Quelle der Gemeinschaft; kann aus dem Rechtsgebiet, das heißt aus der Gemeinschaft, ein Mitglied verschwinden und wieder auftauchen? Es widerspricht der Idee der Gemeinschaft und also der Idee des Rechts, mag immer die Rechtsprechung unter dem Drängen der Forderungen des Tages einen Menschen an die Schwelle von Natur- und Willenswelt stellen. Wie soll nun aber die Beziehung zwischen beiden ausgesprochen werden? Sollen wir das Schicksal des Menschen in die Hände eines dreisten „Monismus" überantworten, um es vor einem auf ein Jenseit schielenden Dualismus zu bewahren? Es dürfen beide Reiche nicht zusammenfallen; dem widerspricht die Gliederung der Wissenschaftsdisziplinen in

aller Geschichte der Wissenschaften; man darf seine Weltanschauung nicht gut gebaut glauben, wenn man den Pfeiler der Naturwissenschaften überlastet und den der Geisteswissenschaften wie ein nur zierendes Nebengebilde behandelt. So bliebe nichts übrig, als in dem Menschen ein Kompositum von Fleisch und Geist zu sehen, die das Rätsel der Geburt verkuppelte? Das Fleisch ein Werkzeug des radikalen Bösen, der Geist das zum Guten Willige? In unabsehbarer Fülle wogen die sich bekämpfenden Begriffspaare von Diesseits und Jenseits, von Zeitlichkeit und Ewigkeit, von Sünde und Gnade, von Schein, d. h. Trug und Wahrheit.

Im Angesichte dieses Dualismus hört die Einheit der Kultur, und also die Einheit des Menschen auf, ein mögliches Problem zu sein. Das war es aber, womit wir das Problem der Philosophie und also der Ethik im besonderen definierten. Es war die Philosophie des kritischen Idealismus. Nun gut! Also eine Philosophie, die neben sich eben andere dulden muß, so den Dualismus ebensogut wie den skrupellosen Draufgänger Monismus. Es ist der kritische Idealismus wie andere: „ein Standpunkt"! — Nichts liegt unserer Überzeugung ferner als solch ein fauler Friede, zugelassen ohne entscheidendes Messen der Kräfte. Wodurch glaubten wir uns zum Kampfe um die Weltanschauung so kräftig, und als die allein mögliche Philosophie als Wissenschaft durchsetzen zu können? Das Bewußtsein dieser Kraft liegt immer nur darin, daß es sich nur um eine Kritik an den in ihrer Tatsächlichkeit vorausgesetzten spezifischen Wissenschaften handelt. Diese Kritik entspricht dem Bedürfnis der spezifischen Wissenschaften, die ihr Problem, selbst nicht einmal in den Grenzen ihrer spezifischen Methode, geschweige in der Erweiterung des Gesamtproblems, sei es der Natur oder der Gemeinschaft oder der Kunst erfüllen können, wenn nicht ihre spezifische Mannigfaltigkeit aus den Mit-

teln der Hilfsbereitschaft auf den Weg der systematischen Einheit geführt wird. Das ist die sichere Zuversicht des kritischen Idealismus, daß er das richterlich kritische Bewußtsein ist, das aus aller Mannigfaltigkeit der spezifischen Wissenschaften die Bedingungen entdeckt und zurüsten hilft, durch die diese selbst möglich sind; diese Bedingungen aber sind nichts anderes als die Grundforderungen zu einer systematischen Einheit der spezifischen Wissenschaften.

In diesem Bewußtsein haben wir uns bemüht, zunächst einmal im Gebiete der Handlung (in der Wille und Gemeinschaft vereinigt ist) das Material, das in den Gemeinschaftswissenschaften (als den Wissenschaften von den Prinzipien der Geschichte) enthalten ist, vom morschen Gestein zu säubern; wir haben jetzt daran zu gehen, aus dem architektonischen Prinzip der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit an dem gesäuberten Material den Versuch einer systematischen Einheit zu wagen; in dieser Einheit muß der Bezug der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften im Sinne der Hilfsbereitschaft sichtbar werden und also die Mannigfaltigkeit dieser Wissenschaften zur einheitlichen Bewältigung ihres Gesamtproblems befähigt werden. Damit ist die Ethik definiert, sind die Grenzen des ethischen Gebietes umrissen. Sind nun die Grenzen dieses Gebietes der Gemeinschaft, die von der Ethik gezogen werden, nicht zugleich Schranken? So nehmen wir unsere frühere Frage, ob „der Mensch" etwa erst im Gebiete des Willens beginne, in systematisch zugespitzter Form wieder auf. Wie könnte dann die Ethik eine Disziplin im Ganzen der Philosophie sein? Die Grenze ist wohl die Markierung eines Gebietes, aber zugleich der Ursprung einer Nachbarschaft. Diese Nachbarschaft der Ethik erkannten wir einleitend in der Logik. So ist mit dem Gedanken eines Systems der Ethik zugleich die Orientierung darüber gefordert, wie die Ethik zur Logik steht. Diese Orientierung ist um so dringlicher gefordert, da die Tatsache einer Mannigfaltigkeit an Disziplinen der Philosophie ihrer Definition zu widersprechen scheint, die besagt, daß Philosophie für alle Mannigfaltigkeit die Bedingungen der Möglichkeit der Einheit entdecken und bereitzustellen habe. Wie kann es also innerhalb der Philosophie eine Mannigfaltigkeit von Disziplinen geben? Die Antwort muß in Konsequenz des Gedankens gesucht werden, daß Philosophie das richterlich kritische Bewußtsein von den Bedürfnissen spezifischer Wissenschaften ist. Also bringt uns die Frage, wie sich die Mannigfaltigkeit von Disziplinen innerhalb der Philosophie verhalte zu ihrem konstitutiven Prinzip, (das eine totale Einheit über allem Mannigfaltigen zum Problem setzte), über das bloß Formale hinaus zur tieferen, sachlich volleren Frage: Sind mit der Umgrenzung des Gebietes der Handlung, wodurch eine nach innen gerichtete Beziehung der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften (zum Zwecke eines Systems der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit) versucht wird, die Gemeinschaftswissenschaften nicht locker gestellt gegenüber dem Wissenschaftsgebiet der Natur? Wie, wenn die Gemeinschaftswissenschaften dieser Beziehung nicht minder dringlich bedürften, um ihr Totalproblem zu erfüllen, als die innere Beziehung zueinander? Ist darauf eine bündige Antwort zu finden, so ist damit alles Entscheidende für unsere frühere Frage gegeben: Wie die Ethik zur Logik stehe und wie sich die Mannigfaltigkeit philosophischer Disziplinen vor dem konstituierenden Prinzip der Philosophie selbst rechtfertigen könne. Die Ethik steht in systematischer Beziehung zur Logik, wenn die Einzelwissenschaften der Gemeinschaft der Beziehung zu denen der Natur nicht entraten können. Wenn diese Behauptung einleuchtend gemacht werden könnte, wäre damit zugleich über den Dualismus entschieden.

Wir gehen zunächst der Möglichkeit dieser systematischen Beziehung nach. Wir redeten im einleitenden Entwurfe der Logik von „Natur“ insofern, als sie ein wirklicher und möglicher Inhalt der Naturwissenschaft ist; es geht die Philosophie also nur eine „Natur“ an, die in den Gesetzen der Naturwissenschaft zur Darstellung gelangt. „Natur“ ist nicht ein Haufe fertiger Dinge, sondern erbaut sich auf unabgeschlossenem Wege in einer unabgeschlossenen Mannigfaltigkeit von Wissenschaften. Und diese Mannigfaltigkeit von Wissenschaften der „Natur“ strebt zu einer Art System durch Überordnung. Diese Einheit aus der Mannigfaltigkeit der spezifischen Naturwissenschaften bedurfte der kontinuierlichen Annäherung ihrer spezifischen Prinzipien; diese kontinuierliche Annäherung der spezifischen Prinzipien aneinander ist eine Zurüstung derselben aus der ihnen eigenen Methodik auf Hilfsbereitschaft zur Bearbeitung von Problemen der verwandten Wissenschaften; die Methodik der Wissenschaften wird dadurch fähig, ein technisches Hilfsmittel zu sein im Dienste der aus der Methodik der benachbarten Wissenschaften gestellten Probleme. Zugleich wird damit der gesamte Inhalt der „systematisch früheren“ Wissenschaft zum Material, aus dem sich die Gegenständlichkeit der systematisch höheren Wissenschaften erhebt. Wir erkannten solche kontinuierliche Annäherung der Prinzipien in der Wandlung des Prinzips der Zahl; sie mußte den langen Prozeß der Umwandlung von der diskreten Zahl, die nach Einheiten abgezählt wird, bis hin zur Variabelen, das heißt bis zum Differential durchlaufen, damit sie das technische Mittel werde, das Bewegungs- und Energieproblem der Physik zu bewältigen und also ein System der mathematischen Naturwissenschaft, ein System der Einheit „der Natur“ zu ermöglichen. Diese Flüssigkeit der Prinzipien zur kontinuierlichen Annäherung an die Hilfeforderung der systematisch sich überordnenden Wissenschaften schließt alle absoluten

Wissenschaftsschranken aus. Wo immer also eine Wissenschaft Probleme stellt, zu deren Bearbeitung sie der aus spezifischem Prinzipe hervorgehenden Methodik einer ihr vorausstehenden Wissenschaft sich bemächtigt, da ist die Kultur mitten auf dem Wege einer Vereinheitlichung aller Mannigfaltigkeit zur Architektonik ihres Systems. So weiß denn die Naturwissenschaft von keiner Schranke gegen die Hilfsbereitschaft im Dienste ihr übergeordneter Probleme, wofern nur die Probleme der sich überordnenden Wissenschaften so gestellt sind, daß die Naturwissenschaft aus eigener Methodik ihr Prinzip kontinuierlich so zurüsten kann, daß die aus ihr hervorgehende Methodik zur Technik für die sich überordnende Wissenschaft im Dienste der dieser eigenen Probleme werden kann. Von seiten der Logik steht also nichts im Wege, daß die Ethik sich der Logik als Technik für ihre in eigener Methode zu erarbeitenden Probleme bediene. Es ist also möglich, daß Natur und Willenswelt in die Geschlossenheit systematischer Beziehung treten.

Ist diese Beziehung zugleich eine notwendige? Sie kann es nicht sein von seiten der spezifischen Naturwissenschaften. Ist sie es aber nicht von seiten einer spezifischen Gemeinschaftswissenschaft? Es kann unmittelbar nur deutlich werden an derjenigen Gemeinschaftswissenschaft, in der wir die systematisch früheste Wissenschaft eines Problems der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit kennen lernten, mit der wir das System der Ethik werden anzufangen haben. Es ist die Ökonomie.

Da ist nun zu erkennen, daß ihr Problem: der „Mensch der Gemeinschaft“, das ihr zur ersten Bewältigung aufgegeben ist, gar keine unmittelbare Empfindungstatsächlichkeit ist, sondern nach allem Materialen als der in der Naturwissenschaft verwirklichte oder mögliche Gegenstand, als „biologischer Mensch“ ihr voraussteht. Nur in dieser Bestimmtheit, allein in der Naturbestimmtheit, in der Bestimmt-

heit durch Naturwissenschaft wird er ein Problem der Ökonomie; sie muß ihr Problem und ihre Methode so einrichten, daß sie sich aller naturwissenschaftlichen Forschung überzuordnen imstande ist. Gleich im nächsten Abschnitt über die „Freiheit des Willens“ werden wir der Art dieser Überordnung der Ökonomie über die Naturwissenschaften im Einzelnen nachspüren müssen, obwohl schon unser Überblick über die Tatsachen der Kultur uns das Zutreffende unserer Behauptung bestätigt: daß die Wissenschaft der Ökonomie ohne die restlose Benutzung der naturwissenschaftlichen Bemühungen ihre eigenen Probleme nicht einmal in Angriff nehmen kann. Damit ist denn auch der systematische Bezug von Ethik auf Logik als notwendig erwiesen. Von nun an, wo der unmittelbare Bezug des Menschen in ökonomischer Gemeinschaft auf den Menschen der Natur als notwendig erkannt ist, wird es der inneren Geschlossenheit der Ethik selbst überantwortet sein, jetzt auch den mittelbaren systematischen Zusammenhang des Menschen des Staates und der Gemeinde mit dem Menschen der Natur zu bewähren.

Diesen systematischen Verbund von Logik und Ethik vermöge einer kontinuierlichen Annäherung der Prinzipien sprechen wir als Forderung und Grundgesetz der Wahrheit aus. Es ist durch Hermann Cohen zum Grundbestandstück aller Ethik geworden. Diese Forderung geht zunächst an die Logik, weil an das System der Naturwissenschaften. Sie hat auf die Bedürfnisse der Gemeinschaftswissenschaften zu horchen und also unausgesetzt ihre Prinzipien kontinuierlich durch eigene Methodik auf die technische Hilfsfähigkeit im Dienste der methodisch eigenen Problemarbeit dieser Wissenschaften zu bereiten. Sie geht aber dringlicher noch an die Ethik, auf daß sie ihr Problem des Willens und der Gemeinschaft als ein unendliches bewähre an dem unendlichen Material der Naturwissenschaften.

b) Wahrheit und Richtigkeit.

Wie nahe wir nun auch durch das Grundgesetz der Wahrheit die Ethik an die Logik hinangerückt haben, so darf es doch nicht zu einem Zusammenfall kommen. Es war nur eine prinzipielle und materiale Kontinuität von Logik und Ethik gefordert und ein daraus entspringender systematischer Verbund, nicht ein Zergehen der Ethik in Logik. So muß es denn jetzt, wo wir das System der Ethik zu konstruieren unternehmen, unser Bestreben sein, das Eigene der Ethik gegenüber der Logik ins Licht zu rücken; nach dem Vorhergesagten vermag es ohne Gefahr für die prinzipielle Definition der Philosophie zu geschehen.

Wir beginnen mit der Frage, wie es komme, daß wir erst hier, am Beginn eines Aufbaues der Ethik, die Wahrheit in einem Grundgesetz definieren. Hat sich nicht zu allen Zeiten schon die Logik mit diesem Begriff der Wahrheit abgegeben? Kennt also unsere Logik nicht, d. h. noch nicht diesen Begriff?

„Die alte und berühmte Frage, womit man die Logiker in die Enge zu treiben vermeinte und sie dahin zu bringen suchte, daß sie sich entweder auf einer elenden Diallele mußten betreffen lassen oder ihre Unwissenheit, mithin die Eitelkeit ihrer ganzen Kunst bekennen sollten, ist diese: „Was ist Wahrheit?“[1] Wie wir sehen, stand zu Kants Zeit die Frage: „Was ist Wahrheit!“ bei den Logikern im Geruche einer Vexierfrage. Sie wußten damit nichts Rechtes anzufangen. Denn entweder geben sie eine völlig nichtssagende Erklärung, wenn sie sich streng in den Grenzen der formalen Logik halten; oder sie bedenken, was gegenständliche Wahrheit sei, die Wahrheit in der Erkenntnis von Dingen; da müssen sie dann ein-

[1] Kant, W. W. (Ausgabe Cassirer), Bd. III, 84.

gestehen, wie es noch Drobisch tut[1], daß „die Beurteilung der materialen Wahrheit des dem Denken Gegebenen" „außerhalb des Bereichs der Logik liegt" und sich nur durch die Zuflucht an die Metaphysik bewerkstelligen lasse.

Aus beiden Anführungen erhellt, warum diese Frage für die „Logiker" zu einer Ärgernisfrage werden mußte: Man hatte für die „Wahrheit" zwei Gebiete nötig; das Denken des Gegenstandes und den Gegenstand „selbst", der dann ein Nichtdenken, ein dem Denken „Gegebenes" sein muß. Also setzt das Wahrheitsurteil ein Drittes noch voraus, das zugleich über dem Denken wie über dem außer dem Denken gegebenen Gegenstand stehen müßte. Es ergibt sich, warum also für „die Logiker" diese ganze Frage so ärgerlich ist: die Antwort ist unmöglich.

Seit jenen Zeiten hat nun die Logik doch allerlei Änderungen durchgemacht; es ist eine gewaltige Wandlung durch Kants transszendentale Logik, durch Cohens Logik des Ursprungs eingetreten. Der Gegenstand steht nicht mehr außerhalb des Denkens als ein ihm gegebenes Ding, sondern ist die Idee einer Vollendung des Gedachten, des Denkens der Naturwissenschaft. So käme denn der Sinn der Vergleichung, der Beziehung im Begriffe der Wahrheit, wenn er zu einem logischen Begriffe gemacht würde, nicht zu seinem vollen Rechte. Der Begriff der Wahrheit drängt über alle Grenzen der Logik hinaus. Er hat zum gut Teil auch ethisches Temperament. Wenn wir nun statt der „Wahrheit" einen verwandten Begriff von engerer Bedeutung nehmen würden, so könnte dann vielleicht die Logik noch zuständig sein, zu sagen, was dieser engere, aber verwandte Begriff ist; wir meinen den Begriff des Richtigen. Kann also die Logik sagen, was „Richtigkeit" sei?

---

[1] Neue Darstellung der Logik 1863, S. 7, § 6.

Den Gegensatz zur Richtigkeit nennen wir Unrichtigkeit; nicht Falschheit, weil hierin ein sittlicher Stachel liegt. Zweifellos hat „das Richtige" eine engere Geltung als „das Wahre". Es hält sich innerhalb der Natürlichkeit. Also ist zu erwarten, daß die Logik sich über das Richtige eher erklären kann. Denn gemäß unserer Erklärung ist die Logik diejenige philosophische Disziplin, die eine Kritik der Naturwissenschaften ist, als solche die Bedingungen aufzustellen sich bemüht, durch die es den spezifischen Naturwissenschaften möglich ist, das Problem des Gegenstandes der Natur zu bewältigen. Aber was auf dieser Seite gewonnen ist, kann das andere nicht aufwiegen: Unsere Definition der Logik läßt nichts von einer Doppelheit getrennter Gebiete bestehen, des Denkens und des Gegenstandes, sondern „Gegenstand" ist (hier können wir uns des scharfen Wortes Kants aus seinem nachgelassenen Manuskripte bedienen) nur „das Ideale der Zusammensetzung" derjenigen methodischen Erzeugungen, die aus dem naturwissenschaftlichen Denken ursprungsrein hervorgehen. So muß denn „das Richtige" aus der logischen Betrachtung ausscheiden. Das Richtige ist die Aussage darüber, daß eine Veranstaltung, die zur Erreichung eines Festgesetzten, Vorausstehenden, weil Vorausgesetzten gemacht wurde, diese gestellte Aufgabe erfüllt habe. Eine Maschine ist „richtig" konstruiert, wenn die Teile so zusammenwirken, daß ein beabsichtigter, also erwarteter Zweck damit erreicht wird; eine Rechnung ist „richtig", wenn sie gemäß, d. h. nach Maß vorausstehender, gegebener Regeln ihren Weg gemacht hat, wenn also mindestens das Ergebnis mit dem erwarteten Wert übereinstimmt.

c) Forschung und Arbeit (Wissenschaft und Technik).

Wir haben also zu erkennen, daß die Logik, die eine Logik der Naturwissenschaften ist, nicht der Definitions-

ort des Richtigen ist. Die Gegenstandswerte der Naturwissenschaften (deren Prinzipien Gegenstand der Logik sind), sind nicht „richtig“ oder „unrichtig“, sondern es sind Erzeugungen, ursprüngliche Gegenständlichkeit, die erst alle Aussage über Richtigkeit oder Unrichtigkeit möglich machen. Wir trennen darum die Weise der naturwissenschaftlichen Tätigkeit von derjenigen, die der Beurteilung nach Richtigkeit und Unrichtigkeit untersteht. Das will besagen: Wir trennen die Forschung der Naturwissenschaft von der Arbeit der Technik. Die Forschung ist streng vor aller Doppelheit von Instanzen zu bewahren. Der Forscher muß Möglichkeiten schaffen, d. h. Hypothesen zu entwerfen wagen, wie sehr immer sie sich im innerlich geschlossenen Fortgang der Forschung vielleicht als Unmöglichkeiten erweisen. Er muß Wirklichkeiten der Beobachtung behaupten können, die hernach vielleicht als Beobachtungsfehler auszumerzen sind. Er muß sogar den Zufall denken können, also eine Tatsache, die im Zusammenhange seines Versuchs durch die Beschränkung in der Genauigkeit seiner Versuchsbedingungen eintritt, durch die er dem allgemeinen Zahlzeichen in der Formel seiner Hypothese nur einen Näherungswert an die Notwendigkeit, an die exakte Naturgesetzlichkeit erteilen kann.[1] In diesem Umkreis ist das Urteil über die Methode der Naturwissenschaften und also über die „modalen Kategorien“ der Logik erschöpft. Der Bereich der Arbeit sei uns der Definitionsort für die Begriffe des Richtigen und Unrichtigen. Die Arbeit definieren wir als die Verfahrungsweise der Technik. Also muß im Gegensatz zur Logik der Naturwissenschaften

[1] Über diesen Abschnitt ist zu lesen: „Die Hypothese, ihre Aufgabe und ihre Stelle in der Arbeit der Naturwissenschaft“, Göttingen 1911, Vandenhoeck & Ruprecht. Wir haben in diesem Buche noch nicht die Forschung von der Arbeit getrennt; etwas, was erst der Gesichtspunkt der Technik erzeugt.

hier, in der Arbeit der Technik eine Zweiheit der Instanzen, die dem Wahrheitsbegriffe seinen Charakter gab, sichtbar werden.

Die Arbeit entspringt in dem Vorsatz und vollendet sich in der Sache. Man könnte den Vergleich mit der Forschung wagen, um durch die Annäherung den Unterschied um so deutlicher werden zu lassen; man könnte dann so sagen: was in der Arbeit Vorsatz heißt, wäre in der Forschung Hypothese zu nennen; was dort Sache ist, möchte hier Gegenstand heißen können. Aber der Vergleich stockt schon in seinen ersten Anfängen. Die Hypothese steht nicht vor dem Gegenstande da, sondern sie ist selbst ganz und gar nur eine Gegenständlichkeit, ist selbst ein bestimmter Zustand des Gegenstandes auf dem Erzeugungswege der naturwissenschaftlichen Forschung. Dagegen ist der „Vorsatz“ ein Vorausgesetztes, ein der technischen Arbeit Vorausstehendes, dieser die Weisung Gebendes. Das Wort, mit dem die technische Arbeit die ihr eigentümliche Gestalt des Vorsatzes bezeichnet, ist das Projekt. Das „Projekt“ ist ein „Vorausgeworfenes“ und als solches die Arbeit der Technik Leitendes. Die Arbeit der Technik selbst ist die Konstruktion. Sie ist also eine Arbeit, die „zusammenrichtet“. Daraus erklärt sich die Bezeichnung der Technik als einer „angewandten“ Wissenschaft. Obgleich die Technik, z. B. des Maschinenbauers, in allem Sachlichen ganz innerhalb der Naturgegenständlichkeit steht, so erzeugt sie doch nicht eine neue Gegenständlichkeit, d. h. eine neue Gegenständlichkeit der Natur. Denn die Maschine ist in allem Einzelnen nichts als eine Mannigfaltigkeit von Naturgegenständlichkeiten; alles Beisammen der Vorgänge ist restlos eine Mannigfaltigkeit physikalischer Vorgänge. Gleichwohl ist mit aller der Veranstaltung, die in der Maschine vor uns steht, keine neue Gesetzlichkeit der Natur ans Licht gebracht. Die Technik hat nur das Beisammen konstru-

tionsmerkmal enthalten ist. Im Begriff „Forschung" denken wir nicht daran, daß ein Wille da sein und dahinterstehen muß, um sie vonstatten gehen zu lassen. Forschung ist die Weise, in der die Gegenständlichkeit der Natur stufenweise zur Reife gelangt; Arbeit ist Wille, der die Natur auf Zwecke richtet. Und dieser Arbeitswille ist es, der über das Richtige und Unrichtige befindet.

Das Grundgesetz der Wahrheit brachte uns auf die Überlegung, daß der Begriff der Wahrheit nicht der Logik eigentümlich ist; denn die naturwissenschaftliche Forschung bedarf dieses Begriffs nicht. Erst im Zusammenhang der ethischen Überlegungen stellte er sich ein. So schien der Begriff der Wahrheit unsern Blick auf den Unterschied von Logik und Ethik zu lenken. Selbst in der Abschwächung des Wahren auf das Richtige, das uns im Gebiete der Natur festhalten zu können schien, mußten wir uns in den Unterschied von Logik und Ethik vertiefen. Wir erkannten, daß das an der Schwelle der Ethik auftauchende Grundgesetz der Wahrheit die Richtigkeit als eine engere Formulierung in sich enthält.

Was aber heißt das? Gibt es ein Grundgesetz des Richtigen, so besagt es, daß ein kontinuierlicher Zusammenhang des ethischen Gebietes der Ökonomie mit der Naturwissenschaft herzustellen sei. Also führt uns der Versuch, infolge des Begriffs des Richtigen einen Unterschied von Logik und Ethik zu bestimmen, dazu, nun gerade die unbegrenzt enger zu gestaltende Beziehung von Logik und Ethik, weil von Naturwissenschaft und Gemeinschaftswissenschaft zu fordern. Ja, jetzt erst, da das Grundgesetz der Wahrheit die engere Form des Grundgesetzes des Richtigen annimmt, das da sagt, es gäbe keinerlei Heil für die Zwecke, für die Projekte der Ökonomie, wenn nicht der kontinuierliche Zusammenhang mit den Konstruktionsmitteln, die in den Gesetzlichkeiten der Naturwissenschaften bereitet werden, gesucht werde: jetzt erst ist die Forderung

antriebkräftig, weil dem geforderten Zusammenhange die Kontinuität eher möglich ist. Denn in der Ökonomie steht der Wille mit seinem Zwecke an der Schwelle der Natur. Das Grundgesetz des Richtigen ist gleichsam die Schwellenform für das Grundgesetz der Wahrheit. Nun ist die Zuversicht auf die Erfüllung dieses Grundgesetzes durch die Geschichte der Wissenschaften gekräftigt. Denn dem Grundgesetz der Wahrheit wird nun Genüge geschehen können durch den inneren systematischen Verband der Gemeinschaftswissenschaften, wo die Ökonomie und die Naturwissenschaft dem Grundgesetze des Richtigen unterstellt sind.

Wir wagten den Satz, daß das Grundgesetz des Richtigen die engere Form des Grundgesetzes der Wahrheit sei. Es war uns die Forderung, die alle Arbeit der Ökonomie auf den kontinuierlichen Zusammenhang mit der Forschung der Naturwissenschaft verwies. Diese Forderung kann banal erscheinen, solange man erstens nicht an den Gegensatz innerhalb der technischen Arbeitsstimmungen denkt, der die „wissenschaftlichen Techniker" von den „bloßen Praktikern" trennt, den Technikern, die mit nur langsam ermattendem Bemühen dem Grundgesetz des Richtigen widersprechen, indem sie nach wie vor technische Probleme in der Art des Perpetuum mobile herauszuprobieren versuchen; zweitens aber ist an das Wichtigere zu denken: daß die Anerkennung dieses Grundgesetzes des Richtigen nur erst der erste Schritt ist, der aus der inneren Kraft des systematischen Zusammenhangs unaufhaltsam dann auch den Staat und entscheidend die Gemeinde, d. i. die Gemeinde der Heiligen, auf diesen kontinuierlichen Zusammenhang mit der Natur verpflichtet.

Führen wir das Grundgesetz der Wahrheit von seinem ersten Schritt zu den folgenden. Da haben wir es in Hinsicht eines kontinuierlichen Zusammenhangs des Dienstes im Staat mit der Arbeit der Technik und darum

auch mit der Forschung der Wissenschaften auszusprechen und nennen es das Grundgesetz des Rechten. Es besagt, daß aller staatliche Dienst den kontinuierlichen Zusammenhang mit der Ökonomie zu suchen habe, und darum auch mit der Natur. Wie dazu z. B. die Forderungen, die eine auf das Jenseits gehende Kirche an den Staat stellt, sich verhalten, ist greifbar klar; das Grundgesetz des Rechten verbietet Zwecke des staatlichen Dienstes, die auf Gedanken an ein Jenseits sich einlassen. Seine volle und reife Gestalt erlangt das Grundgesetz der Wahrheit, indem es die Forderung ausspricht, daß alles Werk in der Gemeinde auf den kontinuierlichen Zusammenhang mit dem Dienst des Staates verpflichtet ist.

Erinnern wir uns dessen, was wir im ersten Teil dieses Buches über die letzte Forderung (über die Forderung der Immanenz[1]) gesagt haben, so erkennen wir, daß diese Forderung im Grundgesetz der Wahrheit jetzt zu dreifachem Ausdruck gelangt ist. Diese letzte Forderung war durchwirkend, zurückwirkend vom Ende bis hin zum Anfang zurück, zur Forderung des Ursprungs, und hat daher ihren systematischen Ort an letzter Stelle. Denn alle andern Forderungen kommen in dieser letzten zur Erfüllung, weil alle von dieser zusammengefaßt und möglich gemacht werden. Gleichwohl stellen wir jetzt diese Forderung der Immanenz durch systematische Überordnung vorwegnehmend an den Anfang des allgemeinen Teils unseres Systems der Ethik; jetzt als Warnung und Leitung auf jedem Schritte vorwärts in unserer Konstruktion. Dadurch, daß wir dieser Forderung zu entsprechen versuchen, werden wir gezwungen, alle sonst zu stellenden Forderungen konstruktiv zu erfüllen.

So haben wir einerseits dies Grundgesetz der Wahrheit

[1] S. 225 ff.

in seinen drei Formulierungen systematisch eingeordnet, weil wir in ihm die Forderung der Immanenz durch systematische Geschlossenheit wiedererkannt haben. Aber wir haben andererseits jetzt, da wir aus dem Gedanken eines Systems der Ethik die Gemeinschaftswissenschaften unter einen Gesamtblick gestellt haben, diese Forderung auf Immanenz zugleich mit auf die Beziehung von Gemeinschaftswissenschaften und Naturwissenschaften ausdehnen können. Die Forderung der Immanenz fängt nicht an beim Übergang von Ökonomie zum Staat, sondern sie hat sich durchzusetzen schon an der Schwelle der Gemeinschaftswissenschaften überhaupt zur Naturwissenschaft. Das ist der weitere große Vorteil, der uns daraus erwächst, daß wir die Forderung der Immanenz (in der Gestaltung zum Grundgesetz der Wahrheit) an den Anfang unserer Konstruktion der Ethik setzen: Wir bewahren die Philosophie davor, in mindestens zwei Disziplinen, in Logik und Ethik auseinanderzufallen. Wie immer verschieden das „Projekt" von den „Konstruktionsmitteln" sein mag, es ist kontinuierlicher Zusammenhang, die Immanenz systematischer Geschlossenheit anzustreben und also die Philosophie als totale Einheit über dem totalen Mannigfaltigen durchzuführen.

2. Die Freiheit des Willens.

a) Der Unterschied von Logik und Ethik.

Durch das Grundgesetz der Wahrheit ist dafür gesorgt, daß Logik und Ethik nicht ein Nebeneinander nur mit sich beschäftigter Teile, sondern durch die Gliederung eines Ganzen der Philosophie unterschiedene Gebiete werden. Daß es sich um das Ergebnis einer Gliederung handelt, wenn man von den beiden Disziplinen der Philosophie redet, das soll uns das Grundgesetz der Wahrheit verbürgen. In ihm spricht sich aus, daß die Philosophie

durch ihr Prinzip, totale Einheit über einem totalen Mannigfaltigen zu schaffen, sich konstituiert vor aller Unterscheidung von Logik und Ethik und also dieser Unterscheidung übergeordnet ist; und nicht der Versuch ist, ein Nebeneinander vorauskonstituierter Wissenschaften durch einen Oberbegriff zusammenzufassen.

So ist uns denn ein sicherer Halt gegeben, wenn wir jetzt dem Kulturbewußtsein zu entsprechen und den tief genug gehenden Unterschied von Logik und Ethik ins Helle zu stellen versuchen. Nun ist es zwar in dieser Beziehung auf Logik und Ethik nicht einleuchtend, daß es „das allgemeine Kulturbewußtsein" ist, das einen Unterschied empfindet. Philosophie in ihrer strengen Fassung nach Methodik und Systematik wird unter normalen Zeitläuften wohl niemals ein Gehalt des sogenannten „allgemeinen Kulturbewußtseins" werden. Nun, wir wissen, daß sich der Unterschied von Logik und Ethik nach dem von Naturwissenschaft und Gemeinschaftswissenschaft ausdrücken läßt. Aber auch so noch können wir nicht behaupten, daß es das allgemeine Kulturbewußtsein ist, das sich um einen Unterschied beider besorgt. Das ist es gerade, was der gedeihlichen Untersuchung über den Unterschied von Logik und Ethik im Wege steht, daß die Geschichte diesen Unterschied nicht in Hinsicht auf die Wissenschaften, als einen Unterschied wissenschaftlicher Methode und Systematik ausspricht, sondern daß das sogenannte „Kulturbewußtsein" abseits dieser Wissenschaften der Natur und des Gemeinschaftslebens nach eigenem Gefallen über das Problemgebiet dieser Wissenschaften sich ergeht; und zwar überfliegt es die Wissenschaftsgestaltungen von Natur und Gemeinschaft durch eine „Weltanschauung", die aus eigner Stimmungsweise heraus den Unterschied unmittelbar auf Natur und Willenswelt selbst bezieht, als wären beide etwas, das in etwelcher greifbaren Gestalt unmittelbar vorläge außerhalb der Wissenschaftsgestaltung von Natur und Gemeinschaft. Die Geschichte hat diesen Unterschied noch schärfer zugespitzt ausgesprochen, indem sie in ihm einen Gegensatz von Natur und Sittlichkeit sehen will; und zwar wird dieser Gegensatz im Sinne eines Widerspruches gedacht, als Widerspruch des Naturmechanismus und der Willensfreiheit.

Es kann nicht bestritten werden, daß mit der Definition der Willensfreiheit zugleich der Unterschied des Logischen und Ethischen definiert werden muß, und daß also durch die Stellung zu diesem Begriff der Charakter der Weltanschauung bestimmt wird. Dieses Urteil muß sich allerdings auf die sogenannte philosophische Weltanschauung beschränken, um zutreffend zu sein; wenn es sich um theologische Weltanschauungen handelt, dann wird der Begriff Gottes das alles Bestimmende, und entscheidet von sich aus über den Willen und den Charakter seiner Freiheit. Wir denken dabei an Pelagius als Verfechter einer Willensfreiheit, und wie sie ihre Gegner in Augustin und Luther findet.

Der konstruktive Charakter unserer Erörterungen verbietet es, die Tatsachen des Kulturbewußtseins, auf die wir hinweisen müssen, in einzelnen Untersuchungen sich geschichtlich entwickeln zu lassen, wiewohl es unser Bemühen ist (ohne das der kritische Idealismus nicht zu seinem Rechte kommt), die Konstruktion unserer Begriffe im Zusammenhange mit der geschichtlichen Orientierung zu halten. Darum werden wir uns hier nicht auf dem breiten Strome der Geschichte dieses Problems treiben lassen; er fließt seicht durch plattes Land, so daß wir, wie immer gewunden sein Lauf sich in die Länge dehnt, mit einem Blick erkennen können, daß er hätte versanden müssen, wenn nicht mit dem Scharfblick und der Kraft des Genius eine Baggerung zur Tiefe erfolgt wäre. Wir werden sehr bald

zu sagen haben, wer dieser Genius ist und welches seine Mittel waren. Wir wollen zunächst darauf achten, daß dies Problem doch nur an einem und demselben Grundgebrechen krankt, wie mannigfach gewendet es in der Geschichte auch erscheint: die Natur mit ihrer mechanischen Notwendigkeit und der Wille mit seiner Freiheit wurden als zwei Weisen des Daseins verglichen.

Der Charakter der Natur liegt in der Notwendigkeit. Ihre Notwendigkeit ist eine solche der Ursache und der Wirkung. Causa aequat effectum; die Ursache gleicht der Wirkung. Natura non fit hiatus, durch die Natur geschieht kein Sprung. Man sieht die Notwendigkeit im Wandel der Gestirne wie im Staubgekräusel des spielenden Windes; ein eherner Kranz des Geschehens ringsum. Zeigt sich so dem Auge im täglichen Geschehen der Dinge eine deutliche Gesetzlichkeit, wo ist dann die Dinglichkeit, an der man der Freiheit des Willens inne werden könnte? Es muß schon eine Dinglichkeit ganz anderer Art sein, die nicht von diesem Kranz befaßt wird, sondern im Reigen eigner Bindung ihren Tag lebt. Es ist die Dinglichkeit der Seele, nicht mit dem äußeren Auge wahrnehmbar, aber um so gewisser mit dem inneren des Lebensgefühls. Ihr Tanzschritt ist Freiheit, ihre Natürlichkeit das Wählen und Nichtwählen, das Lassen und Nichtlassen, ihre Kraft ist Kraft des Willens. Sie beginnt eine Reihe des Geschehens; sie setzt auch ein naturdingliches Geschehen fort; sie selbst aber wird vom Naturgeschehen nicht begonnen noch fortgesetzt. Die Natur der Seele, die Kraft, das Vermögen der Seele in jedermanns Innern benutzt die Natur der Körper, ihre Kräfte und Vermögen. Aber die Seele ist dem Körper nicht untertan. Woher nun das Vermögen zur Willensfreiheit, einer Freiheit vom Gesetz der Körper? Wer weiß es? Es ist ein Urwunder, das als solches stehen gelassen werden muß, ein Vermögen im transzendenten, d. h. überweltlichen Stande erzeugt.

Genug, daß wir das Faktum dieser Freiheit in uns bezeugt finden durch die Stimme des Gewissens; durch das Vermögen des Willens, sich im Gleichgültigen im Unterschiede von Buridams Esel zu entscheiden; durch die Kraft des Willens, den Körper um der Rettung der Seele willen zu opfern. Oder muß man nicht um solcher Zeugen halber doch eine Antwort finden? Ist es nicht ein Gott, der vor aller Welt Anfang da war, der Schöpfer der Körper wie Herr der Seelen, aus Allmacht Monarch zweier Reiche? Ist also die Seele in jedermanns Innern nicht ein Kind dieses Herrn zweier Welten? Und ihre Freiheit des Willens ein göttliches Vermögen, der Ursprung unserer Gottähnlichkeit, ein Hauch der Schöpferseligkeit in uns?

So steht der Unterschied der Gesetzlichkeit der Natur und der Freiheit des Willens da als Unterschied zweier Tatsächlichkeiten, zweier Daseinsformen. Die Ursachengesetzlichkeit ist die Verkehrsform der einzelnen Körper, die Freiheit des Willens die Weise, wie sich die einzelnen Seelen geben. In der Freiheit des Willens liegt das Sein der Seele, ihr Charakter indelebilis, das entscheidende Merkmal ihrer Substanz. Sie ist absolut, das heißt unzerstörbar, wie die Substanz der Körper, nur „indeterminiert“, unbestimmt durch andere Seelen (das ist nicht das wesentliche), aber unbestimmt auch durch die Körper. — Wir erkennen, daß wir an den unlauteren Wassern stehen, die in den Dualismus münden. Soll man ihn eine Weltanschauung nennen? Ist es nicht gemäßer, ihn den Erzfeind aller Weltanschauung zu nennen? In ihm hält es ein Denken nicht aus; denn Wahrheit ist die Notdurft des Denkens. Und Wahrheit will Einheit. Einheit, die gewiß nicht Einsheit und Einerleiheit ist, sondern systematische Einheit eines reichen Mannigfaltigen. Demnach kann der Dualismus nur eine Laufbrücke sein in ein schlüpfriges Jenseits, auf der man so lange fest-

gehalten werden soll, bis unter der Binde der Dogmatik die gesunde Klarheit des Blickes für das Gebiet der Natur verlernt und das Gedächtnis für unsere Heimat in dieser verloren gegangen ist. Dann wird der Dualismus das Reich der Natur preisgeben, um die Seele und ihre Freiheit des Willens zu retten, und sich zum Spiritualismus entwickeln. Die Natur verschwindet durch die Sophistik seiner Phänomenologie, durch die Lehre von den Erscheinungen der Dinge an sich selbst, die in allen Farben zu flimmern vermögen, am liebsten in den Farben seelischer Wahrheiten. So wird die „Einheit" vom Spiritualismus geachtet!

Der aber das Glück hatte, abseits dieses Weges einer dogmatischen Führung sich halten zu können, wird dieser nicht die klare Natur der strengen Gesetzlichkeiten mit beiden Augen festhalten? Und kann sein Denken für die Freiheit des Willens keinen Platz neben dieser Natur entdecken, so mag die Seele ein Glied werden in der Kette des All. Wird auch hier mit einer Dogmatik gearbeitet, die Freiheit des Willens als Schein und Gebilde einer „unwissenschaftlichen" Deutung beurteilt und zugunsten eines Determinismus geopfert, so haben wir doch gelindere Worte gegen diesen Materialismus, gegen den vulgären Monismus par force, gegen die verödete Einerleiheit einer sich überspannenden Naturphilosophie zu gebrauchen. Auch sie leistet gewiß nicht die Einheit, von der die Mannigfaltigkeit nicht vernichtet wird. Aber sie bewahrt doch das Fundament aller Wahrheit, aller systematischen Einheit der Weltanschauung: die Zuversicht in die Forschung der Naturwissenschaft, die Zuversicht in die Einheit von Denken und Sein. Auch hier wird die unbedrohbare Einheit einer Weltanschauung nicht erreicht. Das Problem der Freiheit des Willens, von dem die Möglichkeit aller Handlung abhängt, wird nicht erfaßt. Der Wille, nach wie vor eine Kraft, ein Vermögen einer Substanz, wird an die Materie selbst angehängt. Wille wird Instinkt, eine komplizierte, zugegeben sehr komplizierte Naturgesetzlichkeit organischer Funktionen. Und ist dafür bis jetzt noch kein Beweis gegeben worden, so weiß man auf zukünftige Forschung zu vertrösten; der Wille und seine Freiheit oder Willkür muß sich naturwissenschaftlich erledigen lassen durch physiologische Funktionen. Das ist es, was allen drei scheinbaren Weltanschauungen gemeinsam ist: Wille ist ein Vermögen, die Kraft einer Substanz, einer Dinglichkeit. Freiheit, scheinbare oder wirkliche, ist das Merkmal dieses Vermögens, dieser psychischen, bzw. physiologischen Tatsächlichkeit.

Hiernach ergibt sich für die Unterscheidung von Logik und Ethik ein Dreifaches. Entweder die Ethik und die Logik verlieren sich aus dem Auge; so im Dualismus. Denn ihm ist das logische incredibile das ethische certum, das logische ineptum das ethische possibile; und umgekehrt. Oder aber die Logik wird zu einer bloßen Ordnungswissenschaft, durch die man unter den Vorstellungen und ihren Phänomenen sich zurechtfinden kann; die Seinswissenschaft aber ist die Ethik. Das ist das Ergebnis des Spiritualismus mannigfacher Schattierung. Oder drittens die Ethik ist die Logik des vorliegenden Beisammenlebens der Menschen und also ein Teil der Logik des Tatsächlichen überhaupt. Im ersteren Falle können wir nicht mehr von einem Unterschied von Ethik und Logik reden, weil die Möglichkeit eines Vergleiches fehlt. Sie verlieren sich aus dem Auge; es heißt dann: für die eine Welt Logik, für die andere Welt „Religion und Sittlichkeit". In den beiden anderen Fällen ist gleichfalls von keinem Unterschied mehr zwischen Logik und Ethik zu reden. Eines geht im andern unter; entweder die Logik des Phänomenalismus in die Ethik als Grundwissenschaft (wenn nicht gar in die Ästhetik als Grundwissenschaft), oder die Ethik des politischen Instinktes in die Logik der

Natur. Man redet doch nicht von einem „Unterschied" zwischen dem Ganzen und dem Teil.

Unsere Frage nach dem Unterschied zweier Disziplinen der Philosophie von unzerstörbarer Eigentümlichkeit und gleichwohl zusammenstehend in der Einheit des Systems der Philosophie kann nicht gelöst sein. Sie ist nicht einmal in ihrem Sinne erfaßt.

b) Die Forderung des Ursprungs.

Wir haben für die Vertiefung in unsere Frage auf einen Begriff zurückzugehen, den Hermann Cohen in die Philosophie eingeführt hat. Und seine Einführung bedeutet zugleich eine Durchdringung der Philosophie von ihrer Konstituierung an bis zur Spitze ihres systematischen Aufbaues. Die Entdeckung der Forderung des Ursprungs bedeutet also die Entdeckung eines Fundamentalbegriffs der Philosophie, und unsere Wissenschaft wird darum Cohen zu ihren Großen rechnen müssen. Es bedeutet nicht eine Einschränkung dieses Urteils, wenn wir sagen, daß diese Entdeckung aus einer folgerichtigen Durchdenkung des kritischen Idealismus Kants sich ergab. Die Philosophie als Wissenschaft, die der Bürge einer Einheit der Kultur ist, steht über allen Philosophen; diese sind, wenn etwas, Diener an einer Sache, und nicht Grandseigneure des Witzes. Also vermögen wir die Geschichte der Philosophie nicht zu verstehen als eine zuckende Folge kaleidoskopartiger Systemgestaltungen, deren Reiz in der Überraschung „neuer" Kombinationen derselben Flitterstücke liegt, sondern sehen sie in der straffen Kontinuität des Denkens, das die methodischen und systematischen Begriffe herausarbeitet, in denen die Einheit der Kultur zum Ausdruck kommen soll und die im Forschungsmaterial der spezifischen Wissenschaften vorliegen. Es liegt die bleibende Bedeutung des „Denkgesetzes des Ursprungs" also gerade darin, daß es den kritischen Idealismus (das heißt die Philosophie als Wissenschaft), in dessen Dienst auch Kant sich gestellt hat, von diesem Stande kantischer Gedankenarbeit kontinuierlich weiter geführt hat. Wie sollte es anders sein (wo es sich um die Grundfrage eines Unterschieds von Logik und Ethik handelt), als daß uns für das wirre Dunkel unseres Problems aus dieser Leistung Cohens reiches Licht kommen muß.

Was in allen Wendungen des Gedankens, die uns im vorigen Paragraphen beschäftigten, zum Ausdruck kam, war dieses: Freiheit des Willens ist ein Merkmal eines Willens, welcher Wille die Funktion einer Substanz, eines Vermögens, einer Kraftdinglichkeit, genannt Seele, ist; darum eine gewisse Form des Daseins und insofern von gleichem Charakter mit aller Dinglichkeit in der Natur. Beides sind Gestaltungen des Daseins, wie verschieden sonst immer durch die Weltbegriffe, denen sie zugeordnet wurden. Die Frage des Unterschieds von Logik und Ethik wird also auf die Daseinsformen selbst gerichtet, die man als Naturdinglichkeit und als Seelendinglichkeit unterschied (oder nicht unterscheiden wollte). Diesen Unterschied, wo er ein Unterschied genannt wird, begründet man durch den Unterschied zwischen den kausalen Beziehungen unter den Naturdingen und den in den Handlungen sich durchsetzenden Zwecktriebkräften, die dem ursachlichen Geschehen gegenüber das Vermögen eines liberum arbitrium, der freien Willkür haben; oder aber man beurteilt diese Zwecktriebkräfte als die der Natur selbst wesentliche und in ihr sich durchsetzende Form des Lebenstriebes. Der eventuelle Unterschied zwischen Logik und Ethik ist also davon abhängig gemacht, wie man sich zu den Tatsachen des Naturgeschehens stellt, (die gemäß dem Gesetze „causa aequat effectum" verlaufen), und zu denen des Seelenlebens, die, (abseits alles „Necessitierens" in der Kette der Naturvorgänge), nur durch eine allenfalls „inklinierbare" Freiheit des Willens bezeichnet werden kön-

nen. Und also hängt die Unterscheidung davon ab, wie der Einzelne seine inneren und seine äußeren unmittelbaren Erlebnisse durch Gesamturteile charakterisiert.

Das kann niemals der Weg sein, der den kritischen Idealismus zum Entscheid über einen Unterschied von Logik und Ethik zu führen vermöchte. Ist es eine Angelegenheit der Philosophie, über einen solchen Unterschied zu befinden, so bedeuten die unmittelbaren Erlebnisse des Einzelnen dann nichts. Wir nennen das bekannte Fichtesche Wort: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist", schlichtweg absurd; so absurd, wie wenn man sagen wollte: Was für eine Mathematik oder Physik man wähle, hänge vom Temperament ab. Die Philosophie des kritischen Idealismus ist von der Last befreit, in den sogenannten Unmittelbarkeiten des Lebens ihr Problem zu suchen; diese Last ist den Bemühungen der vielen spezifischen Wissenschaften anvertraut. Dadurch aber ist unsere Frage nach jenem Unterschied bis zum tiefsten Grunde eine andere geworden. Es ist nicht mehr eine Temperamentangelegenheit des Einzelnen, der sich den „unmittelbaren" Tatsachen des inneren und des „äußeren Erlebens" ausgesetzt fühlt; es handelt sich darum, ob es Unterschiede in der Arbeitsweise der Einzelwissenschaften gibt, durch die sie die sogenannte Unmittelbarkeit des Lebens zum Problem auflösen und bearbeitbar machen. Demnach wird man am besten die ganz andere Stellung zu unserer Frage erkennen, wenn man sich zunächst klarmacht, welcher Geltungsart die Naturgesetzlichkeit ist, die seit je durch das Ursachengesetz ausgedrückt worden ist.

Es ist also die Frage zu stellen: Ist das Ursachengesetz eine aus den Vorgängen der Natur abgelesene Tatsächlichkeit oder nicht? Wir wissen, daß Kant dieses Gesetz unter den Grundsätzen erörtert, als eine Bedingung

der Möglichkeit der Erfahrung. Das heißt also: dies Gesetz ist nicht selbst eine wie immer allgemeine Erfahrung, sondern Bedingung dafür, daß Erfahrung allererst möglich werde. Wo immer also die Wissenschaft das Problem eines Naturvorganges, einer Naturgegenständlichkeit erhebt, da bedarf sie dieser Grundlegung, daß Natur ein durch meßbare Abhängigkeit in sich bestimmbares und also geschlossenes System von Bewegungen sei. Daß die Natur als ein geschlossenes System zugrunde gelegt wird, besagt der Begriff der Einheit der Erfahrung oder der Einheit der Natur. Einheit der Erfahrung, (das heißt Einheit der Natur), ist also Voraussetzung für den Vollzug der Forschung. Ist diese Einheit also bewiesen oder selbst nur beweisbar? Nein, denn sie ist die vorausgesetzte Bedingung dafür, daß Forschung, (und das heißt auch Beweis), vonstatten gehen kann. Man hat für solche Grundlegungen, die ein Mannigfaltiges von Beobachtungen in ein System meßbarer Abhängigkeit bringen und damit zum Naturvorgang vergegenständlichen sollen, den Fachausdruck der Hypothesen. Es ist also jene Definition der Natur die Urhypothese, die schlechthin letzte Grundlegung, die die Forschung der Physik macht, um beginnen zu können, ein Problem im Orte der Empfindung zum Vorgang der Natur gegenständlich zu machen. Nun ist das, was wir vorhin „meßbare Abhängigkeit in einem in sich total bestimmten (abgeschlossenen) System der Bewegung" nannten, voll enthalten in dem alten Satz: „Causa aequat effectum" (Die Ursache ist ihrer [vollen] Wirkung gleich). Eine Gleichheit verlangt Meßbarkeit; Meßbarkeit verlangt Maßeinheit. Wo sind die Maßeinheiten, die diesen Satz, (daß zwischen zweien Maßvielheiten, der Ursache und Wirkung, Gleichheit bestehe), erst anwendbar machen? Sie sind für diesen Satz erst ausgesprochen durch Rob. Mayer, Helmholtz, Joule usw. Aber er ist beileibe nicht durch sie bewiesen worden;

vielmehr ist umgekehrt die Gleichung, die dieser Satz als Hypothese, als Schema einer meßbaren Abhängigkeit zweier Vorgänge setzt, die Bedingung dafür gewesen, Maßeinheiten zu bestimmen. Unter Voraussetzung dieser Urhypothese nennt die Physik die Wärmemenge, die bei einer mechanischen Arbeit von 424 mkg zutage tritt, „Wärmeeinheit“ und sagt, eine Kalorie sei „gleich“ 424 Meterkilogramm.[1]

In diesem Ursachensatz entwirft also die Physik die Methode, gemäß deren sie unternehmen will, „Natur“ zu bestimmen. Dieser Satz ist also keine Tatsache. Er ist aber auch nicht ein Gesetz, das durch etwelche Veranstaltungen der Wissenschaft (durch die Versuche zum Äquivalenzgesetz) aus der Tatsache der „Natur“ gewonnen wäre. Sondern er ist das Gesetzte der Naturwissenschaft, das ihre Forschungsmethode bestimmen soll, damit „Natur“ werde; also nicht von der Natur, sondern zum Zwecke einer Natur von der Naturwissenschaft selbst gesetzt als Leitbegriff der Methode. Durch das Ursachengesetz gibt die Naturwissenschaft sich selbst das Gesetz und darum auch ihrem Problem: der Natur. Das Kausalitätsgesetz ist also Selbstgesetz, ist Autonomie der Forschung der Natur als ihres Problems. Autonomie heißt in unserer Sprache gesprochen: Ursprünglichkeit. Das Kausalitätsgesetz ist der Ursprung der Natur.

Wo immer die kausale Notwendigkeit als Tatsache der Erfahrung (des Erlebnisses) ausgegeben wird, da haben wir es mit einer Dogmatik zu tun, die eine methodische Bedingung, eine Bedingung der Forschung, das heißt eine Idee zur fertigen Dinglichkeit vor der Wissenschaft macht. So muß denn alle Folgerung aus solchem Ausgange (und vorzüglich für die Systematik der großen Problemgruppen der Natur und der Willenswelt) versagen. Zu dieser Erkenntnis gelangten wir unter der Führung des kritischen Idealismus, der das kritische Bewußtsein der Wissenschaften ist. Jetzt werden wir Augen haben für die Kraft in Kants Wort: „Nicht heteronomisch, sondern autonomisch wird das Aggregat der Wahrnehmungen ein System. Erfahrung ist schon ein System der Wahrnehmungen und enthält ein Prinzip der Möglichkeit der Erfahrung, die nur eine sein kann.[1]

Dieses Wort Autonomie hatte Kant zunächst für die Bezeichnung der Gesetzgebung des Willens aufbehalten. Sittlichkeit ist nur möglich, wenn das Gesetz, aus dem sich der Wille bestimmt, nicht aus fremder Stelle, die ihn durch Inanspruchnahme von Lust und Unlust reizt, an ihn hinantritt. Der Wille muß Urheber des Gesetzes sein, das ihm in allen Einzelakten allgemeiner Beweggrund sein soll. Sittliches Gesetz ist autonomisches Gesetz. Gibt es nun ein allgemeines Gesetz der Natur, das die Bedingung der Möglichkeit aller einzelnen Wahrnehmung und nicht etwa eine von daseienden Dingen abgezogene Formel ist, so ist das „Autonomische“ über das ganze System des kritischen Idealismus zu erstrecken. Diese Konsequenz zieht Kant im gegebenen Zitat; sie erscheint in seinem Alterswerke wie eine Erleuchtung des Genius, da er auf sein Lebenswerk zurückschaut. Diese Konsequenz wird nun durch Cohen zum urkräftigen Systemgedanken. Das Denkgesetz des Ursprungs steht seiner Logik am Eingange und bestimmt alle Folge bis in Ethik und Ästhetik hinauf. Wir haben aus diesem Gedanken der Autonomie, der durch Cohen seinen reinen Ausdruck im Denkgesetze des Ur-

[1] „Die Hypothese“ von A. Görland. Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.

[1] Nachgelassenes Werk (Vgl. Görland, Aristoteles und Kant. Gießen, Töpelmann. S. 250).

sprungs findet, die Definition des kritischen Idealismus abzuleiten, der Philosophie, die das kritische Bewußtsein der spezifischen Wissenschaften ist.

Wie nun? Sollte es für die Frage der Freiheit des Willens eine härtere Aufgabe sein, vor der aufdringlich sich hinstellenden Tatsache eines sogenannten unmittelbaren Erlebnisses bestimmter Seelenkräfte den Weg zu finden zu einer grundlegenden Tat der Forschung, kraft einer „autonomischen" Methode Bedingungen der Möglichkeit einer Gemeinschaft der Menschen zu entwerfen? Ist nicht das Verständnis dafür viel leichter zu erwecken, daß es bei der Gemeinschaft der Menschen aus Willen sich um etwas handelt, das gar nicht ist, sondern werden soll; das also nicht durch eine fertige „Gesetzlichkeit" daseiender Triebe und Kräfte alle Überlegungen vor Schranken zu stellen droht, die eine Beziehung und (durch die Beziehung) einen Unterschied von Logik und Ethik zu entdecken suchen? Die Naturwissenschaft muß sich in irgendeiner Weise mit dem Begriffe des Daseins abfinden; das heißt, sie muß ihn bewältigen. Und ist es ihr trotzdem gelungen, vorweg das Dasein „autonomischen" Bedingungen, von der Naturwissenschaft aus reinem Ursprunge erzeugt, zu unterwerfen, um wievieles leichter werden wir bewahrt werden können vor der Starrheit gegebener Kräfte und Vermögen im Gebiete des Willens, der sich in der Gestaltung der Gemeinschaften offenbart, deren Wesen in der ewigen Unfertigkeit, weil unbegrenzten Bereitschaft zu Besserem liegt? Entwerfen die Naturwissenschaften in einem System von autonomischen Gesetzen die Bedingungen, die eine Natur erst möglich machen, um wieviel mehr müssen die Gemeinschaftswissenschaften den Willen und seine Freiheit entweder selbst als Bedingung oder doch durch Bedingungen der Möglichkeit der immer nur in Vervollkommnung befindlichen Gemeinschaften definieren können? Es gibt keine Wissenschaft, sei es der Einheit der Natur, sei es der Einheit der Menschheit, die nicht in reinen Grundvoraussetzungen die Bedingungen zu bestimmen hätte, durch die alles Tatsächliche, sei es der Gegenstände, sei es der Menschen, erst möglich wird. Wie die Kausalität als eine „autonomische" Urhypothese der Naturwissenschaften erkannt ist, so können wir annehmen, die Freiheit des Willens werde sich als eine Grunddefinition ergeben, durch die die Gemeinschaftswissenschaften ihre Methode definieren und entwerfen, um die Bedingungen der Möglichkeit der Menschheit zu entdecken. Dies letztere soll uns im folgenden Abschnitt beschäftigen.

Die Autonomie in aller Wissenschaftsmethode hält Naturwissenschaft und Gemeinschaftswissenschaft zusammen. Sie bewahrt vor dem unlösbaren Problem, aus einer Gesetzestatsächlichkeit, (die im unmittelbaren Erlebnis zum Eindruck gelangt), und der Forschung, (die sich an ihr versucht), die Einheit eines Systems, sei es der Natur, sei es der Menschheit, darzustellen.

War aber der Gewinn der Einheit die Absicht unserer Untersuchung? Galt es nicht vielmehr, dem Unterschiede von Natur und Willen, weil von Naturwissenschaft und Gemeinschaftswissenschaft und darum von Logik und Ethik nachzugehen? Wir haben die Einsicht erreicht, daß die Frage des Unterschiedes nicht nach den Erlebnissen starrer Gesetzlichkeiten fertig gegebener Dinglichkeiten zu beantworten ist, daß beide Gebiete durch das „Autonomische" ihrer Wissenschaftsgesetzgebung gleichen Charakters sind.

Und doch besteht ein Unterschied zwischen Logik und Ethik; das ist unsere These. Und je angestrengter wir uns bemüht haben, für beide unterschiedslos den Charakter der Autonomie und der Reinheit des Ursprungs für die Methode und darum für alle ihr eigene Gegenständlichkeit herauszustellen, um so wirkungsvoller werden wir

trotzdem unserer Absicht gedient haben. Denn nun erst, wo wir beides, Natur und Menschheit, als Objekte autonomischer Wissenschaft bestimmt haben, nun erst ist es möglich, den Unterschied beider ins Auge zu fassen. Denn nun handelt es sich um eine Diskussion über Methoden der Wissenschaften und nicht mehr um etwelche, im Ungewissen einzelner Lebensempfindungen gegebene Tatsächlichkeiten. So wird es denn möglich sein, den Unterschied der Freiheit des Willens von der kausalen Notwendigkeit der Gegenstände als einen Unterschied im Wesen der Autonomie, in der Ausgestaltung der Idee des Ursprungs zu erkennen. Erst durch diesen Beziehungsuntergrund wird es zu der Spannkraft des Unterschiedes kommen können; wo es ohne diesen auf ein Zerfallen in Unvergleichbares und Beziehungsloses hinausläuft. Darin, diesen Beziehungsuntergrund nicht gesucht zu haben, erkennen wir den entscheidenden Fehler des Dualismus und seiner dogmatischen Gegner, des Spiritualismus und des Materialismus.

c) Forderung des Ursprungs der Rechtfertigung; die Idee der Freiheit des Willens.

Mit dem Ursachengesetz, das wir nun als Urhypothese erkannt haben, kommt die Naturwissenschaft nicht aus. Es genügt nur für die Physik, die die Wissenschaft der Bewegungs- und Kräftesysteme ist. Schon die Chemie geht darüber hinaus. Sie bedarf für ihren Fundamentalbegriff des Elementes: der Begriffe des Moleküls, Atoms und jüngst nun des Elektrons; sie sind mehr als materielle Punkte nur zum Verfolg von Bewegungen, sondern sind in sich geschlossene Systeme von Bestimmtheiten, die (wir wollen es kurz bezeichnen, da es uns nicht unmittelbar beschäftigen darf), Qualitäts- und nicht mehr Quantitätsbestimmtheiten sind. Vollends im Gebiete des Organischen ist das Ursachengesetz nicht mehr eine, die hier

herrschende Methode bestimmende Urhypothese, sondern bleibt nur eine Forderung, der nirgends widersprochen werden darf, die als das technische Mittel in den Dienst des Lebensproblems tritt, aber das Lebensproblem nicht erschöpfen kann. Die Zweckmäßigkeit ist hier das methodische Grundmittel; die Gleichheit von Aktion und Reaktion wird ein technisches Mittel im Dienste der aus eigenem, also neuem Prinzip bestimmten biologischen Methode. Es verlangt die Biologie eine Methode, die ein Beisammen von Funktionen, das als solches Beisammen physikalisch interesselos ist, als Einheit des Zweckganzen begreift. Die mechanischen Funktionen sind das Mittel, in denen sich der Zweck verwirklicht; aber nicht so, als wären die Mittel zusammen „gleich" dem Zweck. Zwischen den Mitteln, in denen sich das Sehen verwirklicht, und dem Sehen besteht nicht die Möglichkeit, eine Gleichung anzusetzen. Wie nun das Ursachengesetz von uns als Grundhypothese der Physik erkannt ist, (der gemäß sie unternimmt, „Natur" zu begreifen), und also als ein Akt der methodischen Autonomie physikalischer Forschung; ganz ebenso ist die Methode, ein Beisammen von Funktionen als Zweckeinheit über einem Mannigfaltigen von Mitteln begreifen zu wollen, ein Akt wissenschaftlicher Autonomie, damit biologische Methode möglich werde. Der Zweckbegriff, den die Biologie über einem Beisammen von Vorgängen setzt, ist eine unableitbare Grundlegung, die aus sich eine Methode entwirft, durch die eine Gegenständlichkeit bestimmbar wird, die ohne die Methode als solche Gegenständlichkeit nicht „da ist". Diese Methode hat also in sich selbst ihren Ursprung. Nun ist die Zweckeinheit gleichwohl auf ein Gebiet bezogen, das den Charakter des Daseins hat. Das Sehen geht vor sich, „ehe" denn der Einzelakt dieses oder jenes Forschers auf dies Problem kommt; das ist seine Wissenschaftsvoraussetzung; dadurch erklärt er sich

als „Naturwissenschaftler". Das Sehen wird nicht durch das Zweckdenken des einzelnen Forschers erst gemacht. Diese Voraussetzung des Forschers, sofern sein Gebiet die Natur ist, ist es, die uns veranlaßt, diese Zweckeinheit einen retrospektiven Zweck zu nennen.

Ganz anders die Methode des Zweckdenkens im Gebiete der Gemeinschaftswissenschaften. Hier handelt es sich um Zwecke, die gar nicht auf ein solches Beisammen reflektieren, das „da ist", d. h. einzeln im strengen Verbund der physikalischen Vorgänge steht, sondern der Zweck, mit dem die Gemeinschaftswissenschaften zu verfahren haben, ist vor den Mitteln, ist ein Vorhaben, er wird vor den Mitteln „gehabt", die Mittel werden erst dem Zwecke gemäß aufgesucht. Darum nennen wir den Zweck, wie er in den Gemeinschaftswissenschaften die Methode ursprungsrein bestimmt, einen prospektiven (vorausschauenden) Zweck. Darum, weil es sich in den Gemeinschaftswissenschaften um einen Zweck handelt, der den Mitteln gegenüber prospektiv ist, nennen wir diesen Zweck Willenszweck. „Wille" wird also definiert durch die Methode der Prospektion, die einen Zweck über alles gegenwärtige wirkliche Beisammen von „Mitteln" hinaussetzt und demnach ein Beisammen von „Mitteln", ein Beisammen von Verwirklichungen des Zweckes erst erfinden muß. In dieser Prospektion steckt noch ein Wichtiges mehr, als was im bloßen Denken der Forschungsmethode zum Ausdruck kommen könnte. „Wille" ist nicht das Denken eines Zweckes überhaupt, sondern das Denken eines prospektiven Zweckes. Ihm wohnt also das Merkmal der Zukunft, ein Zeitmotiv wesentlich inne. Das ist der entscheidende Inhalt im Begriff des prospektiven Zweckes, durch den ein Wollen erst voll definiert wird.

Wir definieren also den Willen durch diesen Begriff einer wissenschaftlichen Methode, als methodischen

Begriff der Gemeinschaftswissenschaften; nicht umgekehrt etwa die Methode der Wissenschaften durch ein gegebenes Vermögen, genannt Wille. Sondern, weil die Gemeinschaftswissenschaften ihre Methode des prospektiven Zweckes „autonomisch" entwerfen, um das Gebiet „der Gemeinschaft" in Angriff nehmen zu können, darum haben wir diesen Grundbegriff auszuzeichnen und das Problem, das durch den Begriff des „Willens" bezeichnet wird, auf diese Methode, durch die das Problem in Angriff genommen wird, zu beziehen. Wie im Individuum ein prospektiver Zweck gesetzt wird, wie er zustande komme im „Hirn" eines einzelnen Menschen, geht allenfalls die spezifischen Wissenschaften an, nicht aber die Philosophie. Der kritische Idealismus ist das richterliche Bewußtsein der spezifischen Wissenschaften, damit ihre Einheit gemäß ihrem Totalproblem möglich werde. Und also geht den kritischen Idealismus das Problem eines Unmittelbaren nur an, soweit es in Methoden der spezifischen Wissenschaften mittelbar geworden ist.

In der Prospektion muß also der Begriff der Zukunft mitgedacht sein; ein prospektiver Zweck ist die Setzung eines Zieles, das noch nicht erreicht ist, aber (als „Ziel") erreicht werden soll; ist die Setzung eines Etwas, das noch nicht verwirklicht ist, das über die gegenwärtige Wirklichkeit hinausgesetzt ist (als „Vorsatz"), aber verwirklicht werden soll, da sein soll (als „Vorhaben"). Es soll, als noch Zukunft, in einem bestimmt erfüllten, bestimmt gestalteten Zustand Gegenwart werden. Diese Voraussetzung ist demnach ein Projekt, ein Vorwurf, ein „Vorauswurf", der zunächst einen Abstand schafft zwischen der wirklichen Gegenwart und sich, dem Seinsollenden. Diese Distanz muß durch Wirklichkeit ausgefüllt werden. Sie kann der Zweck nicht erzeugen; denn er ist in eine Unwirklichkeit hinausgesetzt, der Wirklichkeit also gerade zum Gegensatz gemacht, wiewohl so, daß die Wirklich-

keit kein Gegensatz zu ihm bleibe. Also müssen die Wirklichkeiten, die diese Distanz ausfüllen, die ein Mittleres sind zwischen dem, von dem die „Absicht" absieht, und dem, worauf sie hinaussieht, herbeigeschafft werden. Dies Mittlere sind die „Mittel", in denen der Zweck erst seine Wirklichkeit erlangt; und diese gilt es zu beschaffen. Das fordert der Begriff des prospektiven Zweckes. So fordert er also mehr als ein bloßes Denken eines Zweckes; er enthält das Merkmal der Bewegung, die als „Begehren" zum Ausdruck kommt, fordert den Affekt nach dem Mittleren. Im Begriff des prospektiven Zweckes ist also mitgedacht der Antrieb aus diesem Zweck darauf, die Mittel seiner Verwirklichung aufzusuchen, sie auf der vom Zweck entworfenen Spur zu erfinden. Was wir „Affekt des Willens" nennen, ergibt sich also als ein Bestandstück des Grundbegriffes, den wir im „prospektiven Zweck" erkannt haben; der „Affekt des Willens" ist also eine „autonomische" Grundlegung der Gemeinschaftswissenschaften, damit sie das Problem der Gemeinschaft in Angriff nehmen kann. Diese Erfindung, d. h. Beschaffung der Mittel nennt die Wissenschaft den Affekt des Willens gegenüber dem Denken des Willens. So ist auch nicht der Affekt des Willens ein der Wissenschaft in fertiger Bestimmtheit gegenübertretendes Vermögen, mit dem sich die Wissenschaft abfinden müßte, sondern sie definiert ihn aus dem prospektiven Zweck, der eine Zukunft voraussetzt und nach den Mitteln verlangt, die als das Mittlere die Distanz zwischen der Gegenwart und dem Vorwurf der Zukunft ausfüllen. Das „Autonomische" dieser Methode wird um so weniger verdächtigt werden können, wo es sich um den Begriff der Zukunft handelt, ohne den der prospektive Zweck, der den Willen definiert, undenkbar ist. Ist schon im Gebiete des Daseins, im Gebiete der Natur das Urgesetz der Kausalität eine Urhypothese der Naturwissenschaft, der gemäß sie aus

dem Problem der Empfindung die „Natur" als ein geschlossenes System von Bewegungen und Kräften aufbauen will; ist also das Dasein uns ein Dasein in der Form derjenigen Gesetze, die aus der Urhypothese der Kausalität bestimmt sind, und also nicht ein fertiges Vorhersein „der Dinge", denen gegenüber die Wissenschaft nur subaltern, nur eine Registratur wäre — mindestens ganz so „autonomisch" ist nun auch die Gemeinschaftswissenschaft gegenüber dem Problem des „Lebens", der Weltgeschichte. Sie entwirft über ihm die Methode der Gemeinschaftsbetrachtung aus dem Urbegriff des Zweckes, der als prospektiver Zweck die Erfindung der Mittel in seinem Affektzeitmotiv der Zukunft mitsetzt. Diese Methode enthält beides, sowohl das Denken des Zweckes wie den Affekt auf die Mittel, den „Willen" als Zwecksetzung und zugleich als Mittelerfindung. Und zwar ist der Affekt nicht das im Subjekt gegebene Erste, sondern er wird definitionsmöglich durch das Denken des Vorsatzes, der ein Voraussatz, eine Prospektion ist, durch diese erst wird die Spannung zwischen der Gegenwart und einer Zukunft erzeugt, welche Spannung Triebfeder wird, die das Begehren nach den Mitteln zum Zwecke auslöst.

Der Unterschied solcher ethischen Methode zu allen denen, deren Problem das „Dasein" ist, muß nun klar geworden sein. Die nächste Nähe bestand beim Zweckdenken der Biologie. Hier wird ein Beisammen von Vorgängen vorliegend gedacht, das als solches Beisammen physikalisch interesselos ist, aber ein Problem der Einheit unter dem Gesichtspunkte eines Zweckes wird, der als ein in den Vorgängen verwirklichter, wiewohl nicht gemäß der Funktionsgleichung von Ursache und Wirkung durch die Mittel bewirkter Zweck gedacht wird. Die Wissenschaft muß das Lebewesen also im Sinne einer Naturgegenständlichkeit sehen, muß es einordnen unter

den Gesamtbegriff des Daseienden; und also kann ihre Zweckeinheit nur den Charakter eines retrospektiven Zweckes, einer Forschungsmethode über einem „schon Daseienden" haben. Im prospektiven Zweck ist der Zweck das Erste, denn er ist der Vorsatz; dieser hat sich aus den Wirklichkeiten die neue Ordnung der Mittel erst zu erfinden. Hier ist der Seinscharakter des Zweckes nicht nur Dasein, sondern ist Zukunft, ein Seinsollen. Hier wird der Zweck frei von allem Daseinssinn der Natur; er wird als Projekt über das Dasein hinaus-, vorausgeworfen. So ist der Wille, d. h. der prospektive Zweck, frei von allem Dasein, von aller Naturgegenständlichkeit. Die „Freiheit des Willens" ist der Ausdruck für den grundsätzlichen Unterschied der gemeinschaftswissenschaftlichen Methode von der der Naturwissenschaft. Dies möge nun denn erkannt sein.

Es bedarf nur noch weniger Worte über den Begriff des Wertes und der mit ihm zusammenhängenden Begriffe der Neigung einerseits, der Würde andererseits. Der Begriff des Wertes entspringt dadurch, daß sich auf die Setzung eines Zweckes die Frage richtet, weshalb er uns Zweck ist und also für uns Beweggrund dazu wird, daß wir unter der Leitung der Frage, womit wir ihn erreichen können, die Mittel seiner Verwirklichung beschaffen. Es ist also die Frage: Um weswillen wird ein Gedanke ein Vorsatz, d. h. ein Beweggrund zur Handlung? Diese Frage entspricht der Frage „Wodurch geschieht dieses?" im Gebiete der naturwissenschaftlichen Forschung; eine Frage, die auf die Ursache geht für etwas, das wir als Wirkung betrachten. Und wie diese Frage sich keine Schranke setzen läßt, so geht auch die Frage „Weshalb? Aus welchem Beweggrund?" über die gegenwärtige Handlung und über den gegenwärtigen Vorsatz zurück auf dasjenige, um deswillen dieses Gegenwärtige den Willen zur Energie der suchenden Frage (womit wir den gesetzten Vorsatz erreichen können) bestimmt hat. Den Unterschied dieser beiden Fragen „Wodurch?" und „Weshalb?" hat die Scholastik in dem Gegensatz des Nezessitierens und des Inklinierens ausgeprägt. Es soll nicht eine Ursache geben, die den Willen bestimmt und ihn zur Handlung zwingt; denn der Wille ist kein Reflexvorgang. Aber der Zweck, der den Willen zur Handlung, d. h. zur Beschaffung der Mittel, ihn zu erreichen, bestimmt, hat ihn „geneigt" gemacht, ist ein „Wert" für ihn gewesen. Dieser scholastische Unterschied ist ein unklarer und kurzatmiger Unterschied. Die Absicht des Unterschiedes liegt darin, den Zusammenhang von Natur und Willen zu lockern; was dem Grundgesetz der Wahrheit widerspricht. Und daß durch diesen Unterschied die Methode der Handlung keine Klärung erfahren kann, ist durch diesen Widerspruch zum Grundgesetz der Wahrheit nahegelegt. So bleibt die unentscheidbare Frage bestehen: Wo ist im „Geneigtmachen" die Grenze zwischen den zusammenspielenden Kräften, die nach Art des Goetheschen Wortes: „Halb zog es ihn, halb sank er hin" doch unterschieden werden müssen. Was für geneigtmachende Kräfte sind es also? Sind es etwa die somatischen oder die irgendwie und -wo kultivierten „höheren" Gefühle von Lust und Unlust, die dem Willen seine schlafenden Energien der Handlung erwecken? Fragen wir den Willen des Ingenieurs, die klare Gestaltung der ökonomischen Person, so wird er antworten entweder, daß dieser sein vorliegender Zweck geeignet sei, einen allgemeineren Zweck zu erreichen, (z. B. daß der von ihm zu gestaltende Indikator geeignet sei, den Gang der Maschine genauer überwachen zu können und also dem Zwecke einer mit größtem Vorteil arbeitenden Maschine um einen Schritt näher zu kommen); oder er wird sich klar sein, daß die Mittel, die er für seinen vorliegenden Zweck erfunden hat, geeignet sind, seine „Idee" zu verwirklichen, so daß er sich durch die erreichte Klar-

heit des technischen Denkens, (das in dem erfundenen Ineinander von Funktionen die hinreichenden Bedingungen zur Verwirklichung seines vorgesetzten Zweckes erkannt hat), zur Handlung entschlossen hat. Im Willensdenken und im Willensaffekt des Ingenieurs, der klaren Gestalt der ökonomischen Person, haben wir die Charakteristik des Willens in aller Objektivität der Beurteilung. Nicht das „Individuum", das „Subjekt" in irgendeiner psychologischen Untersuchung ist zu solcher Objektivität der Kontrolle zu gestalten. Es liegt also kein Grund vor, die Methode des prospektiven Zweckes durch den Begriff der Neigung zu gefährden, die den „Willen" auf das ihm andersartige „Gefühl" bezieht, von ihm abhängig macht. Es ist darüber im Früheren schon genügend gesagt. Bedeutsamer erscheint der Begriff des Wertes. Das Urteil, das den Willen zur Handlung bestimmt, muß ein Werturteil sein. Da ist nun sofort zu sagen, daß ein „Wert" nicht ein absoluter Beweggrund sein kann; sondern daß vor jede Bestimmung eines Wertes die Frage tritt: „Wert wodurch? Wert in welcher Hinsicht?" Wird nun zur Begründung eines Wertes auf die Neigung zurückgegangen, auf die Beziehung zu Lust und Unlust, in Hinsicht auf die der „Wert" eines Vorsatzes sich bestimmt, so widerspricht dieses der Methode des prospektiven Zweckes; denn es würde die Begründung einer Zwecksetzung durch die Rücksicht auf das Gefühlsfaktum eines Lebewesens gesucht. Die Absicht des Willens, die eine Voraussicht ist, würde kurzsichtig gemacht; denn sie endete in jedem einzelnen Falle der Willensbestimmung an der Stelle, an der der Wille sich erledigt, weil das Gefühl der Lust ausgelöst ist. Das bleibt bestehen, daß alles Willensdenken ein Werturteil ist; ferner daß aller „Wert" eine Relation bedeutet, eine Bezogenheit auf etwas anderes, um deswillen ein Willensgedanke ein Wert ist. So darf denn also dieser Charakter als Relativität

nirgends aufhören; jeder Wert muß in einen Zusammenhang aller Werte einbezogen werden, in die Methode einer unbegrenzten Wertbezogenheit, d. h. unbegrenzter Rechtfertigung. Ein Etwas ist ein Wert und also ein Beweggrund zum Handeln nur darum, weil es als ein prospektiver Zweck auf der unendlichen Spur der Prospektion aller Zwecke überhaupt liegt; das will sagen: weil für diesen einzelnen Zweck, der den Affekt des Willens bestimmt, eine Rechtfertigung, (eine Antwort auf die Frage: „Um wessen willen?"), in einem ferneren Zweck gefunden ist; und so weiter ohne Schranke. Die Relativität des Wertes bedeutet also nichts anderes als die Einheit der Methode der Rechtfertigung des Willens von einem Vorsatz zum tieferen Vorsatz. Und also ist der Wertbegriff nur eine andere Formulierung für die Methode der unbegrenzten Willensbegründung, des unbegrenzten Rückganges der Frage: „Um wessen willen?" Diese Methode ist absolut; d. h. unbeschränkt; nicht gefesselt und verkürzt durch ein Motiv außerhalb ihrer selbst. Von dieser also absoluten Methode ist aller nur relativer Wert mitbegriffen. In ihr besteht die „Freiheit des Willens", das „Autonomische" der Rechtfertigung. Und das macht sie zu einer Würde. Das nennen wir die Würde des Willens, daß alle Relativierung der Werte, d. h. alle Rechtfertigung der Absichten nirgends abbricht, sondern nur aus der Methode des prospektiven Zweckes hervorgeht. Es kann demnach aller Wertbegriff nur abgeleitet werden aus der absoluten Methode der Prospektion.

Damit beenden wir den allgemeinen Teil des Systems der Ethik. Im nun folgenden besonderen Teil haben wir den Gestaltungen der Handlung in den drei Gemeinschaftskreisen nachzugehen und die Bedingungen kritisch herauszustellen, durch die die Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit möglich wird.

B. Besonderer Teil.

1. Die ökonomische Gesellschaft.

Beim Eintritt in diesen letzten Teil unserer Ethik möchten wir durchaus sicher sein können, daß der Leser über die methodische und systematische Anlage dieses Buches klar sei. Ob es dafür günstig ist, daß wir uns als Mitarbeiter am kritischen Idealismus bekannt haben, kann zweifelhaft sein. Man hat für diesen Idealismus, der aus dem Werke Kants sich erhebt, eine Reihe von Schlagwörtern bereit, denen gemäß man „das Wesentliche" dieser „Kantischen Lehre" hierin oder darin sieht. Das ist die große Gefahr für einen Autor, der sich einer philosophischen „Richtung" zuordnet, daß er einer vorher fertigen Registratur verfällt, ehe denn vorsichtig bedacht ist, daß die „Richtung" eben eine Richtung, ein Weg und eine Methode ist, die anderer und anderer Begriffe bedarf, um sich als Einheit der Richtung durch die unausgesetzt neuen Problemgebiete erhalten zu können. Cohen bedarf anderer als wir; andere Kant. Wir bedurften Begriffe, die wir als Forderungen vierfacher Art im Sinne rein philosophischer Kategorien zum Zwecke einer totalen Einheit über einem totalen Mannigfaltigen aussprachen. Da fürchten wir, daß man Begriffe, die man für charakteristisch kantische hält, in unsere Konstruktionen hineinsieht und damit deren Absichten empfindlich stören möchte. Zu solchen, für Kant charakteristisch gehaltenen Begriffen gehört das apriori. Der kantische Apriorismus stellt an die Interpretation schwere Anforderungen; denn das apriori ist beladen mit einer Geschichte, von der es bezüglich Kants zum größten Teil zu befreien ist. Darum haben wir ganz auf dieses Wort verzichtet. Unsere Philosophie ist also keine Philosophie des Apriorismus. Mit dieser Ablehnung glauben wir uns die Freiheit

vom Verdachte einer doktrinären Philosophie jeglicher Art zu gewinnen. Es ist uns voller Ernst mit dem Begriff der Kritik, die nicht nur andere kritisiert, (das wäre die ärgerlichste Doktrin), sondern auf sich selbst und in sich selbst ihr Gesetz zur Geltung bringt. Wie die Geschichte aller Kulturarbeit unbegrenzt unabgeschlossen ist, so halten wir bei der Konstruktion unserer Ethik uns bereit, in dieser Geschichte der Kulturarbeit Vergangenheit zu werden vor zukünftigem Denken. Nur eines ist unsere Bemühung, innerhalb dieses Ganges der Geschichte zu stehen, das will sagen: uns als einen gewissen Stand in dieser Geschichte rechtfertigen zu können. Und diesen Zusammenhang mit der Geschichte glauben wir uns errungen zu haben dadurch, daß wir im Weben des Weltgeschehens ein Problem erlauschten: das Problem aus der Spezifikation aller Kulturarbeit, die bei aller ihrer Notwendigkeit eine Gefahr in sich birgt für die Einheit der Geschichte der Kultur, für die Einheit der Weltgeschichte, die nicht sowohl in der Vergangenheit zur Ruhe eingegangen, sondern deren Sicht vielmehr auf die Zukunft gerichtet ist. Dieser Gefahr gegenüber bedarf es einer richterlichen und mahnenden Stelle, die das Bedürfnis aller spezifischen Kulturwege zur Forderung an alle erhebt; die sie auf die Einheit des Problems der Kultur verpflichtet. Mit dem Wandel im Haushalte der spezifischen Kulturleistungen wird auch die richterliche und mahnende Kritik dies Bedürfnis nach Einheit der Kultur zu anderer und anderer Form der Forderung ausprägen. Mit der Geschichte und durch die Geschichte der spezifischen Wissenschaften muß es also auch eine Geschichte des kritischen Idealismus geben.

Will man unseren Konstruktionen gerecht werden, so muß in keiner derselben der Anspruch einer Doktrin gewittert werden. Sie stellen einen unbegrenzt offenen Versuch dar, nach der Ordnung unserer rein philosophischen

Kategorien in ethischer Zuformung (Forderung der Rechtfertigung, der Person, des Selbstbewußtseins, der Menschheit) und des Bedürfnisses der spezifischen Gemeinschaftswissenschaften diejenigen ihrer Gestaltungen in einer uns möglichen Reinheit des Begriffs herauszustellen, in denen ihr Totalproblem, die Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit, möglich wird. Zur Beurteilung steht sonach: Sind diese, aus dem Gesichtspunkt solcher ethischen Kritik als wertvoll beurteilten Gestaltungen in der Tat geeignet, gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit einerseits den systematischen Zusammenhang mit dem Gebiete der Naturwissenschaft zu bewerkstelligen, andererseits eine systematische Geschlossenheit des Ganges von der Ökonomie über die Staatsrechtslehre zur Gemeindewissenschaft zu ermöglichen? Darüber möge ein für allemal genug gesagt sein.

a) Erörterungen gemäß der Forderung einer Totalität der Rechtfertigung des ökonomischen Willens.

Der Antrieb zur ökonomischen Arbeit ist das Bedürfnis. Im Begriff des Bedürfnisses liegt, daß man bei ihm nicht ausruht, sondern durch ihn hindurch fragt. Aus dem Begriffe „Bedürfnis" sieht eine doppelte Frage heraus. Diese Frage geht, kurz gesagt, auf das Subjekt und auf das Objekt des Bedürfnisses. In frühern Erörterungen ergab sich uns, wie auf die Frage nach dem Subjekt des Bedürfnisses nicht geantwortet werden dürfe, daß das Bedürfnis aus einem Unlustzustande des Gefühls auftauche. Das Gefühl ist taub für unsere Frage nach dem Warum seines Zustandes, nach seiner Rechtfertigung; es verbleibt im bloß Physiologischen und damit im Gebiete einer retrospektiven Zweckbetrachtung. Wir verlangen als Rechtfertigung eines Willens eine prospektive Zweckbestimmung, der der Begriff des Vorsatzes, d. h. des Voraussatzes und also der Begriff der Zukunft wesentlich ist. Wie das Physiologische der Unlust taub ist gegen unsere Frage nach der Rechtfertigung, so ist es auch blind für die Mittel seiner Befriedigung.

So darf denn die Frage des Bedürfnisses nicht auf die Gefühlsreflexe von Lust und Unlust gegründet werden. Vielmehr ist das, wofür Lust und Unlust allenfalls die Anzeiger sind, was also das Gefühl allenfalls sagen möchte, wofür ihm aber der Geist der Sprache fehlt, zu Wort und Begriff zu bringen.

Die ökonomische Wissenschaft steht vor dem Problem eines Arbeitsineinander, das die Absicht hat, die Natur unter Zwecken dienstbar zu machen, die Kräfte der Natur für Absichten zu gebrauchen. Die Natur wird also unter den Gesichtspunkt der Gebrauchsfähigkeit gestellt. Der Gebrauch der natürlichen Kräfte wird in zweierlei Richtung beabsichtigt (wiewohl sie doch auf einen Zweck abzielen). Zunächst zur Abwehr des Mangels. Mangel ist das Nichtsein eines Benötigten. Demnach ist die Abwehr des Mangels gleichbedeutend mit der Erhaltung der notwendigen Bedingungen des Lebens. Das Leben bedarf für seine Erhaltung bestimmter Naturbedingungen, es steht in einem notwendigen Zusammenhang mit Naturvorgängen. Hier ist vorzüglich an die Ernährung zu denken. Also sind die Naturkräfte zunächst in der Richtung gebrauchsfähig zu gestalten, daß dem Leben die notwendigen Bedingungen ununterbrochen zur Verfügung stehen. Die andere Form des Gebrauchs der Naturkräfte ist der Schutzgebrauch zur Abwehr einer zufälligen Einwirkung der Natur; die als solche für das Leben zugleich gewaltsam ist. Hier ist vorzüglich an Erkrankung zu denken. Für beide Richtungen der Arbeit, die Natur gebrauchsfähig zu gestalten, (sei es die Gebrauchsfähigkeit der Natur zur Erhaltung der notwendigen Kausalität, sei es eine solche zur Abwehr der zufälligen (gewaltsamen) Kausalität), heißt das Prinzip des Willens das Prinzip der Zufriedenheit.

Die Zufriedenheit ist kein je erreichter Stand des Lebens. Denn es handelt sich nicht um einen Ausdruck der Lust, nicht um eine physiologische Qualität. Sondern Zufriedenheit ist ein prospektiver Zweck, nämlich die Erhaltung der notwendigen Natureinwirkungen und Abwehr der zufälligen, und ist demnach eine unendliche Aufgabe. Denn die Einbettung des Lebens in Natureinwirkung ist eine unendlich mannigfaltige, und nicht minder die Einwirkung kausaler Gewalten. Es muß also in dem Prinzipe des Willens die Unabgeschlossenheit der Bestimmungsgründe zur Willensarbeit zu deutlichem Ausdruck kommen. Das Willensprinzip ist also nicht ein Prinzip des Friedens, sondern zum Frieden. Zufriedenheit bedeutet uns „Zumfriedenheit". (Wie wenig angenehm diese Wortbildung ist, so erlauben wir sie uns einmal, damit der unendliche Aufgabensinn des Prinzips zum Ausdruck gelangt.) Es gilt also, um diese Absicht zu verwirklichen, wo immer in aller Unendlichkeit der Mangel an notwendigen Naturbedingungen oder die Einwirkung eines Naturzwanges auftritt, eine Verfügbarkeit der Naturkräfte zur Abwehr dieses Mangels oder dieser Gewaltsamkeit zu erfinden. Die Verfügbarstellung natürlicher Kräfte zum Zwecke der Zufriedenheit („Zumfriedenheit"!) nennen wir eine Erfindung. Das Ganze dieser Arbeit der Erfindung nennen wir Technik. Die Verfügung über diese Kräfte (der Betrieb) gemäß der Erfindung heißt Industrie. So ist die Erfindung (wozu auch die Erzeugung gehört, die bis zur letzten Politur Erfindung ist) einer Nähmaschine eine Leistung der Technik; ihr Gebrauch gemäß ihrem Zwecke ist Industrie. Da nun die Erfindung (z. B. eines bestimmten Werkzeugs) zur Massenherstellung, zur Fabrikation treibt, wozu eine Reihe maschineller Vorrichtungen gehört, so bezeichnet man die Herstellung dieses Werkzeugs selbst schon als Industrie. Dies geschieht aber nicht in Hinsicht auf den theoretischen Weg der Erzeugung

dieses Gegenstandes, sondern weil, ist der Plan des Technikers durchgeführt, nun in automatischer Wiederholung der Erzeugung eine Reihe von erzeugenden (Hülfs-) Maschinen und Arbeitskräften zur Erzeugung angewandt werden. So geht zwar Technik und Industrie zusammen; gleichwohl unterscheiden sich beide dem Begriffe nach wesentlich. Die Verfügbarstellung von Kräften der Natur ist Technik. Weil aber diese Verfügbarstellung auf dem Wege der Fabrikation durch Anwendung anderweitig schon verfügbar gestellter Kräfte der Natur geschieht (so die Widerstandsfähigkeit von Panzerplatten durch hydraulische Pressen), so bedarf alle Technik der Industrie. Begrifflich aber ist die Technik das Erste. Sie löst die industrielle Arbeit erst aus, eröffnet ihr neue Wege durch die Erfindung.

Indem wir so die Rechtfertigung dieses ökonomischen Prinzips der Zufriedenheit in die Erfindungsarbeit der Technik verlegt haben, sind wir einerseits von dem Bedürfnis aus Unlust frei geworden. Das Erfinden einer Verfügbarkeit von Kräften ist zugleich das Erfinden erst eines Bedürfnisses; durch seine Erfindumg wird der Ingenieur der Erzeuger eines „Bedürfnisses". So sehr ist das Bedürfnis ein Hinterherkommendes gegenüber der unbegrenzt suchenden Rechtfertigung des Willensdenkens gemäß dem Prinzip der Gebrauchsfähigkeit von Naturkräften. Der Ingenieur steht nur in Beziehung zur neutralen Forschung der Naturwissenschaften. Deren Tatsachen werden vom Willensdenken des Ingenieurs umgeschaut zu Erfindungen rein unter der Leitung eines Prinzips, des Prinzips der Verfügbarstellung natürlicher Kräfte, abseits aller Rücksicht auf das Physiologische des in Lust und Unlust schwankenden Subjekts. So wird denn das Bedürfnis ein ganz Sekundäres, gleichsam ein Erinnerungsakt an einen früheren Lebenszustand, ehe denn die Erfindung gemacht worden war. Es ist also nicht möglich, das Wesen der Ökonomie auf das Bedürfnis zu gründen,

wenn sich in ihm ein Stand der Lust oder Unlust anmeldet. Das aber scheint uns am Begriffe des Bedürfnisses unausrottbar zu sein. Und also ist es besser, von diesem Begriff zu tieferer Rechtfertigung der ökonomischen Arbeit zurückzugehen, dadurch er überflüssig gemacht wird. Es ist das Prinzip der ökonomischen Arbeit: das Prinzip der Zufriedenheit, das fordert, durch unbegrenzte Verfügung über Naturkräfte notwendige Kausalität unbegrenzt zu erhalten, zufällige, also gewaltsame Kausalität abzuwehren. Fragen wir schon hier, warum denn die ökonomische Arbeit durch die Absicht gelenkt ist, „zum Frieden zu kommen", so können wir darauf noch nicht antworten. Nur so viel wissen wir, daß wir die Begründung für diesen prospektiven Zweck (und ein solcher muß es sein) nicht in dem systematisch früheren Stand einer bloß biologischen Betrachtung finden können, als gälte es, das auch das Tier durchwogende Lebensgefühl der Unlust zu beseitigen. Die Ökonomie darf nicht eine Provinz der Biologie werden. Das Prinzip der Zufriedenheit ist diejenige Form des ökonomischen Prinzips, durch das nur die größte Nähe ausgedrückt ist, zu der Ökonomie und Biologie kommen kann.

Der Friede, der die unendliche Aufgabe für allen Willen zu ökonomischer Arbeit ist, ist nicht der Zweck, im Schwanken des Gefühls nach einem Normalzustand zu suchen; so daß, sooft nun dieser neutrale Zustand erreicht wäre, so oft auch der Antrieb zur Arbeit für den Willen fehlte. Es handelt sich vielmehr um den Frieden aus einer Verfügbarkeit natürlicher Kräfte, der auf einen unendlichen Weg der Erfindung und des Betriebes verwiesen ist. Dieser unendliche Weg zum Frieden darf nicht dadurch beschränkt werden, daß er ins Animalische abgelenkt wird. Dieser Gedanke soll noch schärfer herausgestellt werden; wir wollen es durch eine Umformung des Prinzips der Zufriedenheit erreichen.

Werden für die prospektiven Zwecke des Willens Kräfte der Natur verfügbar gestellt, so werden damit lebendige Arbeitskräfte befreit, entlastet. Das ist der Erfolg aller Technik. Die „Freiheit" des Willens von der Beschaffung der Mittel für den Zweck der Zufriedenheit ist der notwendige Erfolg jeder neuen Verfügbarstellung naturgegebener Kräfte. Und also nimmt das ökonomische Prinzip der Zufriedenheit die Form des Prinzips der Freiheit an. Auch dieses Prinzip hat den Sinn einer unendlichen Aufgabe und wird demnach das Prinzip der Befreiung menschlicher Arbeitskraft von der Einspannung auf die Beschaffung notwendiger Lebensbedingungen und Abwehr zufälliger Gewalten. Diese ökonomische Freiheit ist also negative Freiheit, eine Freiheit von etwas. In dieser Form des ökonomischen Prinzips tritt schon klarer heraus, daß es sich nicht darum handelt, alle Beweggründe zur ökonomischen Arbeit in die Forderung einmünden zu lassen, einen Normalstand des Lebensgefühls zu erreichen, genannt Zufriedenheit. Es handelt sich um den unendlichen Weg, Arbeitskräfte zu entlasten, dadurch zu befreien, daß sie durch Naturkräfte ersetzt werden. Wofür die Freistellung an menschlicher Kraft geschehen soll, steht wohl in Frage, aber noch nicht zur Beantwortung. Nur das soll vom ökonomischen Prinzip verlangt werden, daß es unbegrenzt tiefer und tiefer Beweggrund werden kann. Das aber bietet das Prinzip der Freiheit. Denn an keiner Stelle des Lebens wird die Forderung gestillt werden, menschliche Arbeitskräfte freizustellen von dem Interesse an der Beschaffung notwendiger Naturbedingungen und Abwehr gewaltsamer Einwirkungen. Die Lebenskräfte, die dem Willen unmittelbar zu Gebote stehen können, sollen hinauskommen aus der Einspannung in kausales Geschehen. Er soll die Natur durch Natur meistern lernen und durch diese Freiheit in dem Ausspielen der Natur gegen die Natur zur Freiheit der eigenen Kräfte hin-

auskommen. So nimmt dann das ökonomische Prinzip eine dritte Gestalt an: das Prinzip der Freiheit wird zum Prinzip der Auskömmlichkeit. Auch die Auskömmlichkeit ist nicht der Ausdruck für einen normalen Zustand des Lebensgefühls, der Ausdruck für die Erträglichkeit der Lebensumstände, sondern ist unbegrenzte Aufgabe für den Willen und hat den Sinn der „Hinauskömmlichkeit". So wandelt sich immer deutlicher der Beweggrund zur ökonomischen Arbeit in ein Prinzip der Lösung des Willens von der Natur durch Einspannung der Natur auf die Absichten des Willens. Das Prinzip der Zufriedenheit wird Prinzip der Freiheit; dieses zum Prinzip der Auskömmlichkeit.

Jeder Fortgang der Technik bedeutet also ein Freiwerden von Arbeitskraft, weil an ihrer Stelle natürliche Kräfte verwandt werden. Die Arbeitskräfte, die auf Beschaffung bestimmter Naturbedingungen für bestimmte Absichten des Willens, die alle aus dem allgemeinen Prinzip der Freiheit sich ableiten, verwandt werden mußten, werden durch einen Fortschritt der Technik, durch die Erfindung einer Verfügbarkeit von Naturkräften bezüglich dieses einen bestimmten Zweckes frei. Und zwar frei nun auch im positiven Sinne, nämlich frei für die Beschaffung von Mitteln für andere Zwecke, die wie alle sich aus dem allgemeinen Prinzip der Zufriedenheit und Auskömmlichkeit rechtfertigen. Und zwar frei für die Beschaffung von Mitteln zur Verwirklichung solcher Einzelzwecke, die mehr und mehr entfernt sind von den bloß physiologischen Bedingungen des einzelnen Lebewesens und, wie man sagt, dazu dienen, die Lebensgestaltung zu verfeinern. Die gesamte Geschichte der Technik ist ein Beleg für diese Gedanken; so verkündet die Geschichte der künstlichen Licht- oder Wärmequellen, die Geschichte des Fahrrades, die Geschichte der Fernvermittlung von Nachrichten Großtaten des Willensdenkens, die Kräfte der Natur Absichten

dienstbar zu machen. Dieses durch jede Erfindung ermöglichte Freiwerden von menschlicher Arbeit bedingt also einen Fortschritt der ökonomischen Lebensführung, den wir Zivilisation nennen. Jeder technisch industrielle Fortschritt ermöglicht es also, der menschlichen Arbeitskraft Zwecke und Aufgaben zu stellen, die das Willensdenken vordem nicht ins Auge fassen konnte, sei es, weil ein gedanklicher Sprung oder weil ein Sprung in der Kräftesteigerung nötig gewesen wäre; weil also die Zwischenglieder für das technische Denken oder für den industriellen Betrieb noch nicht geschaffen waren. So ist also Zivilisation als Aufgabenbegriff dadurch bestimmt, daß es ein unbegrenztes Freiwerden von Arbeitskraft zu neuen Zwecken und Aufgaben gibt, weil jeder Fortschritt von Technik und Industrie Arbeitskraft von ihrer Einspannung auf die Beschaffung von Mitteln für einen bestimmten ökonomischen Zweck freimacht für einen neuen Zweck, an den sich also noch nicht der Gefühlsanzeiger des „Bedürfnisses" hat anhängen können und also als Bereicherung und Verfeinerung der Lebensführung sich zeigt. So setzt der Zweck der Zivilisation unendliche Aufgaben; denn Zivilisation ist ökonomische Idee und nur eine andere Form des Zweckprinzips der Zufriedenheit, Auskömmlichkeit und Freiheit. Daß durch den Aufgabenbegriff der Zivilisation Arbeitskraft unbegrenzt frei wird für neue Zwecke, zeigt uns im Begriff der Freiheit deren positive Bedeutung. Um diesen positiven Sinn der ökonomischen Freiheit zu betonen, müssen wir noch eine Umformung am ökonomischen Prinzip vornehmen.

Die Zivilisation ist also die Abschreitung eines unendlichen Weges, der wegführt von der unmittelbaren Einspannung in die Beschaffung von Naturbedingungen des Lebens. Wohin der Weg führt, ist noch nicht auszusprechen. Denn er geht über den Bereich der Ökonomie hinaus. Dieser Gedanke hält das

ökonomische Prinzip schrittfähig zu einer Annäherung an die Prinzipien anderer Gestaltungen der Lebensgemeinschaft, als es die Ökonomie ist, also an den Staat und an die Gemeinde. Es ist durch diesen Gedanken ausgedrückt, daß das ökonomische Prinzip nur ein besonderes innerhalb eines umspannenden Gesamtzweckes ist, durch den das ökonomische Prinzip erst seine Erfüllung erlangt. Dieses Gedankens halber wollen wir nun eine letzte Umformung in der Bezeichnung des ökonomischen Prinzips aussprechen. Wird durch Technik und Industrie Wille von der gegenwärtigen Beschaffung von Mitteln im Dienste eines ökonomischen Einzelzweckes dadurch frei, daß Naturkräfte für die Beschaffung solcher Mittel verfügbar geworden sind, so ist er frei geworden für neue Arbeit im Dienste eines neuen Einzelzweckes aus dem allgemeinen Prinzip der Auskömmlichkeit. Diese Auskömmlichkeit ist unendliche Aufgabe eines Hinauskommens und also die Aufgabe einer Befreiung von der Einspannung der Handlung auf Naturverrichtungen, auf den Mechanismus von Funktionen. Wir sagten, daß wir noch nicht fragen wollten, wohin dieses Hinauskommen führe. Daß diese Frage noch gestellt werden muß, wenn auch nicht im Gebiete der Ökonomie, ist gewiß. Denn das fordert die Definition des Prinzips der Zufriedenheit, das heißt die unendliche Aufgabe eines Weges zum Frieden. Der Zweck der Ökonomie ist nicht ein selbstgenügsam letzter Zweck, ist nicht Endzweck aller Handlung, ist nicht letzthin tiefster Beweggrund alles Willens. Das ökonomische Prinzip blickt also hinaus nach einem sich ihm systematisch überordnenden Zweck, der zwar für uns noch in der Ferne steht. Aber das ist es, was zum Ausdruck kommen muß, daß es sich im ökonomischen Zweck um eine erste Bestimmung handelt, die um eines zweiten Prinzips willen gefordert ist. Dieser Charakter des ökonomischen Prinzips spricht sich in einer Formulierung aus, durch die

es zum Prinzip des Vorteils wird. Das Freiwerden von Arbeitskraft aus dem Mechanismus von Funktionen bedeutet ein Freiwerden für einen Teil des unendlichen Weges, der voraus liegt in der Richtung des Hinauskommens aus dem Ursachenzwang. Diese durch solche Richtung als ein vorausliegender Teil bestimmte Arbeitsmöglichkeit des Willens unter neuem Arbeitszweck ist als ein Vorteil zu bezeichnen. Und eine so auf Neues gerichtete Arbeitsmöglichkeit wird sich in Hinsicht des ökonomischen Zweckes darum als wertvoll, als einen Wert bestimmen. Das ist der andere Sinn im Begriff des Vorteils. Der vorausliegende Teil der Arbeit ist zugleich ein voranliegender.

So nimmt also das Prinzip der Ökonomie eine vierfache Gestalt an. Allen gemeinsam muß sein, dem Willen unbegrenzten Weg zu geben, Beweggründe der Arbeit zu entdecken, sich unbegrenzt tiefer und tiefer zu rechtfertigen. Diese Tiefe entdeckt das für unbegrenzte Fernen sichtige Auge der Erfindung, die eine unbegrenzte Umschau und Umordnung von bloßen Naturvorgängen zu Mitteln durch das Zweckdenken ist, dadurch Naturvorgänge, die das Leben bestimmen und eine Einspannung der Willensarbeit auf mechanische Funktionen erforderten, durch eine Verfügung über Naturkräfte für dieselben Funktionen erhalten oder geschützt werden. Diese Verfeinerung des Lebens, die wir Zivilisation nannten, ist der Gegensatz zur Rustikation. Dieser Gegensatz in seiner Wortbildung ergänzt unsere gesamte Auffassung des Begriffs der Zivilisation. Der Gegensatz zu ihr ist die Verflechtung und Einspannung der Arbeitskräfte in den Mechanismus der Natur, wie es im „Bäuerlichen" gegenüber dem „Bürgerlichen" zu bildhaft klarem Ausdruck kommt.

Jetzt muß einleuchtend geworden sein, warum wir das „Bedürfnis" als Beweggrund des ökonomischen Handelns zurücktreten ließen. Es galt, den prospektiven Zweck des

Willens vom retrospektiven der biologischen Betrachtung deutlich zu trennen und also den Unterschied von Logik und Ethik zu betonen. Und zugleich mußte das Prinzip diejenigen Formen annehmen, gemäß denen es in methodischer Selbständigkeit vor keiner Schranke seiner Rechtfertigung anzulangen brauchte; es mußte alle Beweggründe unbegrenzt in gleichartiger Methode aus den Urgründen heraufholen können. Das ist die Forderung des Ursprungs. In Summa: das Prinzip der Ökonomie mußte an seinem Teil ein Prinzip aus der Idee der Freiheit des Willens sein.

b) Erörterungen gemäß der Forderung einer Totalität der Bedingung des ökonomischen Willens.

Das Denken des Willens hat seinen Zweck prospiziert, über die Wirklichkeit hinausgeschaut. Der Gedanke des Willens ist Vorsatz, eine Voraussetzung geworden. Den Vorsatz rechnet der Wille sich zu; macht sich ihn als Aufgabe zu eigen. Dadurch wird aus dem Vorsatz des Willensdenkens das Vorhaben für den Willensaffekt, für das Begehren. Das Vorhaben spricht die Spannung aus zwischen dem Gegenwärtigen und dem nicht gegenwärtigen Zukünftigen. Es bedarf des Mittleren, in dem sich der Vorsatz, der prospizierte Zweck verwirklicht; das also Gegenwart und Zukunft vermittelt. Diese den Zweck mit der Gegenwart verwirkenden, zur Gegenwart verwirklichenden Mittel gilt es zu beschaffen; das spricht das Vorhaben aus. Im Zusammen der Zwecksetzung und der Mittelbeschaffung vollzieht sich die Einheit des Willens, das Ganze der Handlung. So sagten wir schon in früheren Erörterungen,

Gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit müssen wir die unserer Einsicht mögliche größte Nähe zur Naturwissenschaft aussprechen, damit dem Begehren des ökonomischen Willens nach den Mitteln der Verwirklichung das systematisch frühere Gebiet des Biologischen als Material zu

Gebote steht. Wo ist also der Ansatzpunkt des Ökonomischen an das Biologische, damit der ökonomische Zweck in Mitteln sich verwirkliche? Die Verwirklichung in den Mitteln macht aus dem Zwecke eine Sachlichkeit, eine Sachlichkeit durch Handlung. So ist der Zweck frei verfügbarer Naturkraft in dem Motor oder der Dampfmaschine eine Art Sachlichkeit geworden, die man mißt, die ihren Preis hat usw.

Diese Sachlichkeit durch Handlung nennen wir mit der Fichteschen Wortbildung Tatsache. In den Mitteln wird also der prospektive Zweck zur Tatsache. Die Mittel, auf die der Wille unmittelbar verwiesen, sind das Beieinander von Funktionen, die von der Biologie unter den Zweckbegriff des Lebewesens gestellt worden sind.

Diese Funktionen des Lebewesens ordnen sich zueinander unter der biologischen (retrospektiven) Zweckbetrachtung der Erhaltung des Lebens. Wenn aber die Biologie schon diese „Mittel“ unter Zweckbetrachtung gestellt hat, was will dann noch der Wille mit seiner neuen Art von Zweck? Nun ist zu beachten, daß die Biologie für ihre Absicht sich zum Problem setzt, das allen Lebewesen (einer bestimmten „Art“) typische, „normale“ Beieinander von Funktionen zu erkennen. Das „Normale“ ist also eine hypothetische Gestaltung der Wissenschaft, von der aber jedes Einzelne abweicht. Es zeigt sich nämlich im Einzelfall, daß diese Funktion in ihrem Grade über das „Normale“ hinausgeht, jene dahinter zurückbleibt. So ist zu denken an die verschiedenen Sinnesschärfen, an die verschiedene Stärke der Muskeln oder des Gedächtnisses usw. Die Natur betont also hier diese Funktion, dort jene. Das ist es, worin das Wesen des Individuums besteht.

Das ist es nun, was dem Denken des prospektiven Zweckes zu Hilfe kommt. Es bemächtigt sich solches Denken eines Zweckes der ökonomischen Freiheit: dieses Beisammens von Funktionen gerade in seiner individuellen

Zufälligkeit, in dem, was von der Natur betont ist, was als besondere Mitgift der Natur hervortritt. Die Beschaffung der notwendigen Naturbedingungen und die Abwehr der gewaltsam zufälligen Natureinflüsse wird am besten vermittels derjenigen Anlage geschehen, die im Individuum betont ist. Das heißt: der prospektive ökonomische Zweck der Freiheit (der Befreiung) wird dadurch in wirksamster Weise zur Verwirklichung gelangen, dadurch am sichersten zur Tatsache, daß die betonte Naturmitgift im Individuum zur Grundlage einer Spezialisierung der Arbeit genommen wird. Damit ist der Begriff des Talents gewonnen und in ihm der Ausdruck für die ökonomische Person gefunden. Talent ist die Naturanlage zu bestimmter Arbeitsart. Die Benutzung dieser Naturanlage zu bestimmter Arbeitsgestaltung heißt Beruf. Die ökonomische Wissenschaft verfolgt die Besonderung der Individuen unter dem ökonomischen Prinzip der Freiheit bis auf einen Urstand der menschlichen Arbeit zurück und findet diese primitive Form der Besonderung in der Besonderung des Mannes und des Weibes als ökonomischer Talente, als spezifischer Arbeitsgestaltungen zur Verwirklichung der ökonomischen Freiheit.[1]

Dies führt unsere Aufmerksamkeit auf eine Paradoxie in der Bestimmung der ökonomischen Person, die diesen Begriff erst zu seiner eigentlichen Ausprägung bringen soll. Gewiß bedeutet die Benützung der betonten Naturmitgift im Individuum eine Handlung des Willens gemäß dem Prinzip des Vorteils. Denn die Arbeit, die durch die Benützung der betonten Naturanlage verrichtet wird, erhöht sowohl die Güte der Arbeit wie die Menge der Arbeit; und also dient sie dem Prinzip der Auskömmlichkeit aus der Einspannung der Kräfte des Individuums in den Mechanismus der Naturkräfte. Aber wie denn? Bedeutet

[1] Vgl. Internationale Wochenschrift VII, 11. Ed. Hahn, Neue Anschauung über die Geschichte der Wirtschaft.

nicht diese Besonderung des Berufes, die Benützung des einzelnen Talentes eine Verendlichung und Verengung der unendlichen Aufgabe der Freiheit? Ist nicht das Leben in eine unendliche Mannigfaltigkeit von Naturbedingungen eingebettet und bedarf es daher nicht zugleich einer unendlichen Vermannigfaltigung der Arbeit, um das Prinzip der ökonomischen Freiheit Tatsache werden zu lassen? So kann also das einzelne Individuum nicht als ökonomische Person gedacht werden. Die Benützung der besonderen Naturmitgift dient ihm im armselig engen Umkreis einer besonderen Arbeitsverrichtung wohl gemäß dem Prinzip des Vorteils, aber in unbegrenzt vielen anderen Richtungen wird es durch diese Besonderung gerade dem erdrückenden Naturzwang zum Untergange preisgegeben; denn die anderen Arbeitskräfte verkümmern durch die Besonderung der einen, mag immer diese eine als Talent durch Routine und automatischen Gang das Individuum gegenüber der Natur freier stellen. So würde denn die Arbeitsbesonderung eines Individuums mit verschärfter Einspannung der Lebensverrichtungen in den Ursachenzusammenhang der Natur enden.

Wir deuteten schon darauf hin, wie die Geschichte der Wirtschaft als Primitivgestalt der ökonomischen Arbeit die Ehe, das heißt das Menschenpaar von Mann und Weib, auszeichnet. Es ergibt sich dieses, sei es nun geschichtliche Tatsache oder nur eine wissenschaftliche Fiktion, notwendig aus dem Begriff der ökonomischen Person. Das bloße Individuum ist noch nicht ökonomisch eine Person; sondern die Primitivgestalt der ökonomischen Person ist das Menschenpaar. Die Paradoxie im Begriffe der Besonderung des Berufes durch Benützung der betonten Naturmitgift, die Paradoxie im Begriff der Arbeit des Talentes löst sich im selben Augenblicke, in dem der Andere mitgedacht ist, also das Talent in der Mehrzahl gedacht wird. Der Affekt des Willens in der Be-

schaffung der Mittel für den Zweck der Freiheit muß den Andern von Anbeginn an mit umfassen, das andere besonderte Talent. Das Prinzip der Freiheit ist nur zu verwirklichen durch denjenigen Affekt, der die Beschaffung der Mittel in der Genossenschaft der Arbeit, in der Arbeit mit dem Andern vollzieht. Der „Nebenmensch" ist also gar kein künstliches Erzeugnis der Moralempfindung, ist keine altruistische Erfindung. Sondern er ist begrifflich notwendige Mitsetzung, Mitwollung in jeglicher Talentbestimmung. Und also ist es absurd, die Frage zu erheben, was das Erste sei: das „Selbst" oder das Andere. Aus dem Prinzip der Freiheit, das den Affekt bestimmt zur Besonderung der Arbeit, ist zugleich die Besonderung der Arbeit des Andern mitgesetzt. Die Paradoxie liegt darin, das Eine ohne das Andere zu denken. Ist nun die Person der Affekt der Mittelbeschaffung für den prospektiven Zweck, so ist sie von aller elementaren Gestalt an genossenschaftliche Person. Hiermit ist dann der fundamentale Gedanke Gierkes, der dann auch in der Ethik Cohens zum grundlegenden systematischen Ausdruck gelangt, von uns gemäß dem Grundgesetze der Wahrheit an die Schwelle der Ethik und Logik geführt, das heißt an die Schwelle von Gemeinschaftswissenschaft und Naturwissenschaft.

Wir müssen noch einige Erörterungen an das Gesagte anknüpfen. Die Besonderung des Talentes zum Beruf geschah gemäß dem prospektiven Zweck des Vorteils; denn mit der Spezifikation ist eine automatische Routine verbunden, durch die die Arbeitsgüte und Arbeitsmenge gesteigert wird. Die Besonderung bedeutet aber zugleich eine Verendlichung des Affektes in der Beschaffung der Mittel für den ökonomischen Zweck, der eine Unendlichkeit der Mittel und Verwirklichungswege verlangt. Dadurch ist das eine Talent auf das andere bezogen in der Form der Nachfrage. Das Prinzip der Freiheit sucht zu seiner Vermittelung, d. h. zu seiner Verwirklichung, unbegrenzt nach der Ergänzung des ökonomisch besonderten Berufes durch die Arbeit der nach anderer Richtung besonderten Talente. Erst in der Genossenschaft der Arbeitsrichtungen wird der prospektive Zweck der Freiheit erfüllbar. Aber zugleich ist die Besonderung des ökonomischen Berufes unter dem Gesichtspunkte des Vorteils vollzogen. Denn das Automatische der Talentarbeit, das Virtuosenhafte der beruflichen „Fertigkeit" ergibt eine Steigerung der Arbeitsgüte und Menge. Und trotzdem dieser Automatismus des Berufes gemäß dem Prinzip des Vorteils erstrebt wurde, trotzdem wird keine Verwirklichung dieses Prinzips erreichbar, solange nicht das natürliche Individuum zur ökonomischen Person geworden ist, solange nicht zum Einen der Andere mitgedacht, mitgewollt ist. Denn das besonderte Talent erzeugt über die Grenze der eigenen Gebrauchsfähigkeit hinaus. Es hat demnach seine Arbeit nur dann allein einen Sinn, wenn es sein Arbeitsprodukt, das eine Ware heißt, absetzen kann. So ist auch hier der Andere sofort mitgedacht, sobald der Begriff der ökonomischen Person erdacht wird.

Jeder Fortschritt der Besonderung, der als solcher ein Fortschritt gemäß dem Prinzip der Freiheit und des Vorteils ist, erfordert zugleich einen Fortschritt in der Inanspruchnahme der ökonomischen Arbeit andersgerichteter Talente. Durch die Besonderung des Berufes tritt also unbegrenzt eine Steigerung der Bedingung durch andere Berufe ein, wie umgekehrt dieser aller durch jenen. In diesem Doppelsinne der Bedingung der Arbeit, der ein Bedingen und ein Bedingtwerden ausspricht, ist allein der Begriff der ökonomischen Person zu verstehen. Allein in dem Wollen der Genossenschaft, im genossenschaftlichen Handeln entsteht die ökonomische Person. Diese Arbeitsgenossenschaft hat entsprechend dem Doppelsinne der Bedingung gleichfalls diesen Doppelsinn. Zunächst also ist die ökonomische

Person nur zu definieren durch die Gefährtschaft der Arbeit. Gefährtschaft ist die Gemeinschaft gleichgefährdeter Arbeit. Diese Gefahr, die der Verwirklichung des ökonomischen Zweckes der Freiheit droht, entspringt aus der Besonderung der Arbeitstalente. Dieser Gefahr begegnet die Genossenschaft der Arbeit, d. h. die Gefährtschaft der Arbeit. Genossenschaft ist aber zugleich Genießerschaft des Arbeitsgutes aller Anderen durch alle Andern. Ist die Gefährtschaft mehr ein Ergebnis des Bedingtwerdens Aller durch Alle, so ist die Genießerschaft ein Bedingen Aller auf Alle; entsprechend der Unterscheidung von Nachfrage und Angebot.

Klarer noch tritt der Unterschied der ökonomischen Person vom natürlichen Individuum hervor, wenn wir uns das Ganze einer Fabrik unter dem Begriff der ökonomischen Person vorstellen. Und damit machen wir nicht eine künstliche Begriffserweiterung, sondern haben vielmehr das Gebiet gefunden, in dem alle Merkmale der ökonomischen Person am deutlichsten hervortreten. Das Arbeitsineinander einer Fabrik gibt sich als „Firma", das „Feste" eines Zusammenschlusses unter einem bestimmten prospektiven ökonomischen Zweck. Die Verwirklichung dieses besonderen Zweckes geschieht durch ein Ineinander mannigfacher Arbeitsrichtungen, die als Ganzes die Einheit einer besonderen Arbeitsrichtung zeigen; alles gemäß dem obersten Zwecke der Freiheit und des Vorteils. So ist zu denken an „Firmen" für elektrische Isolatoren, für Kugellager usw. Diese Besonderung wird die Andern bedingen (z. B. durch Fabrikationsvollkommenheit; Leistungsfähigkeit zur Lieferung jeder Menge in kurzer Zeit), aber zugleich durch Andere bedingt sein (z. B. Notwendigkeit eines großen Absatzgebietes). In diesem Begriff der „Firma", die über einer Mannigfaltigkeit von Verrichtungen die ökonomische Einheit eines Talentes in der Besonderung des Berufes ist, wird der Begriff der ökonomischen Person reif. Die Einheit der Fabrik, die sich in der Einheit der Firma ausprägt, ist die klarste Gestalt der ökonomischen Person, in aller Unbegrenztheit bedingt wie bedingend, nur denkbar in der Genossenschaft der „Firmen", die eine Gefährtschaft sowohl wie eine Genießerschaft ist.

In einer Erscheinung wird reizvoll klar, wie in der Arbeitsbesonderung die Bedingung in ihrer doppelten Richtung zugleich mitgedacht wird. Es ist die Erscheinung der Normalfabrikate. Die ökonomische Arbeit, die sich besondert, bedarf einer Sicherung im Verkehr von Angebot und Nachfrage. Sie geht aus diesem Gedanken dazu über, Normalgewinde, Normalweiten und -breiten, Normalformen usw. einzuführen und durchzusetzen.

Je weiter die Besonderung der Arbeitsrichtungen geht, um so mehr wird die Geläufigkeit des Bedingens und des Bedingtwerdens durch Schwerfälligkeit gefährdet. Und da die Besonderung unbegrenzt ist, die Person die unendliche Aufgabe eines durchgehenden Bedingens und Bedingtwerdens ist, so steht der Aufgabenbegriff der Person in Gefahr, unter der Schwierigkeit der Bedingungen zu erliegen. Darum entspringt eine Besonderung ökonomischer Arbeit, die sich die einzelne Aufgabe stellt, eine Geläufigkeit des wechselweisen Einflusses besonderter Arbeitsrichtungen zu vermitteln. Diese Arbeit wird Distribution genannt. Diese Vermittelungsarbeit nennen wir kaufmännische Tätigkeit. Im weiteren und weiteren Verlauf der ökonomischen Berufsbesonderung sondert sie sich weniger und weniger von der unmittelbar Ware erzeugenden Arbeit (nicht mehr „Stand" des Kaufmanns), sondern wird eine Einzelrichtung innerhalb der ökonomischen Person der „Firma" selbst. Für diese dem Begriffe der ökonomischen Person wesentliche Erscheinung sind Belege etwa der kaufmännische Direktor neben dem technischen, die Filialen und Agenturen als Tochtergebilde der Firma.

c) Erörterungen gemäß der Forderung einer Einheit der Rechtfertigungen des Willens.

In den entsprechenden Erörterungen des ersten Hauptteils (S. 165 ff.) dieses Buches haben wir die allgemeinen Gedanken entwickelt, die uns im Gebiete dieser Forderungen zu beschäftigen haben. Zunächst mußte darauf hingewiesen werden, daß die Forderung einer Totalität und die einer Einheit der Rechtfertigung des Willens einander zu widersprechen scheinen. Die Totalität der Rechtfertigung ist die Forderung, den Willen tiefer und tiefer zu begründen, damit er in der Ursprungsreinheit dieses Rückganges die Freiheit des Willens darstelle. Wir gaben diesem Gedanken bezüglich der Ökonomie die Form, daß dieser Rückgang der Rechtfertigung in der Richtung des Prinzips der Auskömmlichkeit geschehe, d. h. in der Richtung, die notwendige oder zufällige (gewaltsame) Einwirkung des Naturgeschehens auf das Leben unbegrenzt weiter zu beherrschen, indem der Wille an Stelle eigner Kräfte Naturkräfte einspannt zur Beschaffung oder Abwehr solcher Einwirkungen; es gilt also unbegrenzt tiefer Willenskraft zu befreien durch Erfindung eines Ersatzes durch Naturkräfte. Es lag aber die Gefahr vor, die Besonderung der ökonomischen Handlung (und also der ökonomischen Wissenschaft) von den anderen Gestaltungen der Handlung bis zur Separation zu verschärfen und also den einheitlichen Aufbau der Grundsätze des Willensdenkens unmöglich zu machen, wenn das ökonomische Prinzip als Prinzip des „Bedürfnisses" formuliert würde, das rückwärts auf das Lebensgefühl des Naturwesens gerichtet wäre, anstatt auf den prospektiven Zweck des Willens. Dieser Gefahr suchten wir zu begegnen. In unserer Bestimmung des ökonomischen Prinzips im Sinne eines Prinzips der Auskömmlichkeit („Hinauskömmlichkeit") und des Vorteils (des auf dem Wege der Befreiung voranliegenden Teiles der

Arbeit) war das Bedürfnis allenfalls ein Gefühlsanhängsel an das Willensdenken, ein Hinterherkommen; das Willensdenken entdeckt unbegrenzt Zwecke, die, wenn ihnen die Mittel erfunden sind und im Betriebe sich bewähren, nun erst das „Bedürfnis" empfinden lassen. Der prospektive Zweck erweckt also die Bedürfnisse, aber er ist nicht durch diese erweckt, begründet und also gerechtfertigt.

Nur dann also, wenn die Forderung einer Totalität und Rechtfertigung in straffer Systematik auf die Forderung einer Einheit der Rechtfertigung schon angelegt ist, verlieren beide sich nicht aus den Augen. Das aber geschieht nicht durch das auf Lust und Unlust reflektierende ökonomische Prinzip des Bedürfnisses; und also müssen durch dieses die spezifischen Willensprinzipien in dem unbegrenzten Rückgang ihrer Begründung einander aus den Augen verlieren. Diese Gefahr trat uns deutlich vor Augen im ökonomischen Prinzip des Kampfes ums Dasein. Dies Prinzip, nur eine formale Ausgestaltung des Prinzips des Bedürfnisses, macht es unmöglich, das Problem der Gemeinschaft durch Willen zu bewältigen. War schon im Prinzip des Bedürfnisses die Schranke der Rechtfertigung offenbar, die durch das Organgefühl von Lust und Unlust gesetzt war, das der Natur und nicht dem Willen eigentümlich ist, so entzog die neue Formulierung dieses selben Prinzips den Willen aller Gemeinschaft. Es macht die Idee der Person unmöglich, die nur in der durchgängigen Bedingung aller Willen durch alle bestimmt werden konnte, und warf die Person auf den Naturbegriff des Individuums zurück. Damit war dann der ökonomische Wille vom Staatswillen und vom Gemeindewillen unrettbar abgerissen.

Wir forderten gemäß der „autonomischen" Methode des prospektiven Zweckes unbegrenzte Rechtfertigung und zugleich mit ihr systematische Klarheit darüber, daß alles Zweckprinzip, wie immer in spezifischen Gemeinschafts-

wissenschaften noch unterschieden, gleichwohl in der kontinuierlichen Beziehung eines systematischen Zusammenhanges stehe. Es bedarf die eine spezifische Wissenschaft um des Totalproblems der Gemeinschaft willen wie nicht minder um ihrer eigenen besonderen Möglichkeit willen, daß die Prinzipien unbegrenzt einander annähern. Dann erst kann die aus jedem von ihnen entspringende Methode ein technisches Hilfsmittel für die aus anderem Prinzip sich bestimmende Methode der benachbarten Wissenschaft werden und dieser ein Material zurüsten, das ihr als Problemgebiet bearbeitbar wird. So vermag sie das in diesem Problemgebiet sich vermittelnde Totalproblem weiterzuführen. Nur aus dieser kontinuierlichen Annäherung können die besonderen Prinzipien auf unendlichem Wege zur Einheit des Selbstbewußtseins einander nahe treten.

Wir gehen jetzt daran, in einer neuen Formulierung des ökonomischen Prinzips diejenige Gestaltung zu bestimmen, durch die es unmittelbar und ausdrücklich der Einheit der Gemeinschaftsprinzipien und also dem systematischen Aufbau der Gemeinschaftswissenschaften dient. Das Prinzip des prospektiven Zweckes suchte die möglich größte Nähe zur Natur gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit, um die Mittel seiner Verwirklichung zu entdecken. Es war somit darauf hingewiesen, die im Beisammen des Lebewesens vorhandenen Kräfte daraufhin anzusehen, welche derselben durch ihre betonte Veranlagung zur Verwendung im Dienste des Prinzips der Freiheit und des Vorteils geeignet seien. Diese Umschaffung einer natürlichen Kraft des Lebewesens zu einem Mittel im Dienst des ökonomischen Zweckes machte aus ihr das Talent und ihre Arbeitsverwendung im Beruf. Dieser Beruf war einer Auswahl unter den Kräften des Individuums entsprungen und hob also eine besondere als Arbeitsmittel heraus. Zwar wurde das Arbeitserzeugnis nach Güte und Menge gesteigert. Aber die Besonderung war nur dann dem Prinzip der Auskömmlichkeit gemäß, wenn von vornherein die ökonomische Ergänzung durch den Andern und auf den Andern mitgewollt war. Gemeinschaft ist also nicht ein hinterherkommendes Konglomerat von Individuen, sondern ist in allen Wendungen des ökonomischen Prinzips als ursprüngliche Setzung des Denkens mitgedacht. Der Andere ist begrifflich nicht später als der Eine. Also entspringt die ökonomische Gemeinschaft, die Genossenschaft, nicht in einem Anhäufeln von Individuen, sondern aus dem Prinzip eines unbegrenzt weiter und weiter gehenden Zusammenwachsens der Arbeitstalente. Es ist also das Prinzip des Vorteils in einer neuen Form auszusprechen als Grundsatz der Koalition. Das ökonomische Prinzip der Freiheit ist also das Prinzip der Koalitionsfreiheit als das Prinzip der Befreiung durch Koalition.

Es ist zu überlegen, daß unserer Forderung, die auf die Einheit alles Willensprinzips geht, mit dieser Formulierung des ökonomischen Prinzips gedient ist. Es muß also durch das Prinzip in dieser Form eine Gemeinschaft sich gestalten können, die als materiale Vorstufe für das Prinzip des Rechtes zur neuen Gemeinschaftsgestaltung des Staates brauchbar ist. Es ist nun zweifellos, daß die aus dem Prinzip der Koalition hervorgehenden Gestaltungen der Familie und der weiteren Geschlechtsgenossenschaften, der Vereine, Versammlungen und Kongresse, der Erwerbs- und Wirtschaftsgenossenschaften für das Staatsdenken ein durchgearbeitetes Gebiet vorstellen, das ihm schon in einer ersten Kultivierung für seine Methode des Rechts zugerichtet ist. An solchen Gestaltungen des ökonomischen Denkens der Koalition, das heißt: an den Gestaltungen aus der Praxis des Vereins- und Versammlungslebens im weitesten Sinne hat das Rechtsdenken ein vorbereitetes Material; also entspricht das ökonomische Prinzip der Koalition der Forderung, daß es in der Richtung einer unbegrenzten Annäherung an das Staatsprinzip liege.

Das Prinzip der Koalition führte zur Genossenschaft, in der wir den charakteristischen Ausdruck der ökonomischen „Person“ (die nicht Naturindividuum ist) zu sehen hatten. Genossenschaft war uns sowohl Gefährtschaft wie Genießerschaft. Demnach denken wir nicht, das heißt noch nicht an die Kampfgebilde einzelner ökonomischer Gruppen gegen andere; der Arbeitnehmer gegen Arbeitgeber und umgekehrt, der Kleinhändler gegen Großhändler, der Rohproduzenten gegen die Produzenten der fertigen Erzeugnisse usw. Um das Ungeheure eines Kampfes einzelner Gestaltungen des einen Willensdenkens und des einen Willensaffektes gegeneinander zu verstehen, bedarf es eines Nachspürens nach den geschichtlichen Bedingungen dieser Erscheinung, um nicht unter der Wucht dieser Tatsachen irre zu werden an unserem Unterfangen, ein System zu konstruieren der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit. Hier denken wir an das durch die Einheit eines ökonomischen Willensdenkens gelenkte „Zusammenwachsen“, wie sie in einem Fabrikgewese statthat, also an eine Koalition in der dreifachen Richtung der Produktion, Konsumption und der Distribution, alles einzelne Arbeitsweisen innerhalb der Totalgestaltung einer besonderen Arbeitsrichtung. So ist zu denken an die ökonomische Gestalt des Hochofenwerkes, eine Einheit besonderer Arbeitsrichtung, innerhalb deren aber eine unbegrenzt wachsende Mannigfaltigkeit von Nebenwerken sich bildet, die früher nicht bedacht waren oder eine Sonderexistenz führten; so die Nebenwerke zur Verwertung der Gichtgase, die in aller ihrer Arbeit in den Gesamtzweck hineinwachsen; so die Verwertung der Schlacken zu Schlackensteinen, zu Düngerzwecken usw. Oder es ist zu denken an die Kokswerke, die mit den Fabrikationsweisen der Verwertung der Teerprodukte zusammenwachsen und nun erst, in dieser Koalition der Betriebe das Besondere des „Talentes“, des Berufes zu voller Klarheit bringen.

Das ist also die aus dem reinen Begriff der Ökonomie sich ergebende Gestalt der Koalition. Die besondere Art des Werkes ist durch solches Zusammenwachsen nicht nur erhalten, sondern gesteigert und geläutert, obwohl es innerlich unbegrenzt neue Mannigfaltigkeiten ausbildet. Mit diesem Auswachsen bildet sich zugleich ein bestimmtes Neben- und Übereinander der Verrichtungen, welche Ordnung der mannigfaltigen Arbeit erst den Sinn der ökonomischen Person bestimmt. Koalition ist Zusammenwachsen und demnach die Funktion der Vereinigung verwandtschaftlicher Gebilde; daß es verwandtschaftliche Gebilde sind, das sichert den Charakter des Einzelnen, Besonderen, des Talentes. Nicht in dem Zusammenarbeiten der Menschen liegt der Grund, die Fabrik ökonomische Person im eigentlichen Sinne zu nennen, sondern daß die Fabrik einen Totalwillen vorstellt, der sich in dem Neben- und Übereinander der Verrichtungen in Einzelwillen gliedert. Es ist also das Prinzip der Koalition das Prinzip der Ordnung genossenschaftlicher Arbeit. Die Koalition zur genossenschaftlichen Person bedingt eine ausgesprochene Ordnung, eine Satzung. Dadurch wird sie dispositionsfähig für das übergeordnete Denken des Staates, ist eine kontinuierliche Annäherung an das Prinzip des Rechtsdenkens. Aber sie ist nur eine Annäherung; denn die Fabrikordnung ist kein Rechtsstatut, sondern nur eine aus dem Prinzip der Auskömmlichkeit und des Vorteils ausgesprochene Gesamterklärung.

Darum, weil also die „Ordnung“, die Satzung, in der sich die Koalition ausspricht und erhält, nicht ein Rechtsstatut ist, darum sprechen wir auch nicht von einem Koalitionsrecht, sondern mit Tönnies[1] lediglich von einer Koalitionsfreiheit. Das Prinzip der Koalition ist ein Vorprinzip, vor allem Staatsprinzip, die Koalition ist Vor-

[1] Handbuch der Politik. Bd. I, S. 244.

bedingung dafür, daß ihm ein Problem und ein organisch durchwirktes Material für seine eigene Methode zugerüstet vorliege. Der Staat hat dem Prinzip der Koalition die Freiheit der Verwirklichung um seiner selbst willen zu gewährleisten und nicht erst zu gewähren, nicht Grenzen dieses Prinzips, weil eines ökonomischen Prinzips, zu ziehen. Daher erscheint es uns irreführend und gefährlich, von einem Koalitionsrecht zu reden. Dieser unser Gesichtspunkt ist auch der des neuen Vereinsgesetzes von 1908, selbst da, wo es sich um Gruppierungen in der Absicht eines ökonomischen Kampfes handelt.

Wir suchten den Begriff der Koalition für ein ungleich engeres Gebiet aufzubehalten, als es in der Praxis des ökonomischen Lebens geschieht. Wir werden auf die anderen Gebiete im Zusammenhange unseres Durchdenkens der Erscheinung des Kapitalismus einzugehen haben. Hier lag uns daran, im Prinzip der Koalition eine konstruktiv reine Formulierung desjenigen ökonomischen Prinzips zu sehen, das eine Einheit des Willens in der Einheit des Selbstbewußtseins an seinem Teile ermöglicht.

d) Erörterungen gemäß der Forderung eines Systems der Bedingungen (einer Einheit der Menschheit).

Bislang haben wir noch gar nicht denjenigen Begriff zur Darstellung gebracht, der den Wissenschaften, denen wir fortgesetzt kritisch nachgehen, den Namen gegeben hat; sind es doch Gemeinschaftswissenschaften, um deren Problem es sich handelt. Wir haben zwar schon den Begriff der ökonomischen Person bedacht. Ist die ökonomische Gemeinschaft nun etwa nichts als eine bloße Summe der Personen? Inwiefern könnte man daran denken, diese Frage zu bejahen?

Die Bejahung scheint dadurch nahegelegt, daß wir in der unendlichen Handlung, die das Talent, also die ökonomische Person, gestaltet, die Verwirklichung des

Willensdenkens erkannten. Und wenn etwas, so ist Gemeinschaft die Idee der Wirklichkeit alles Willensdenkens überhaupt durch das Ganze aller Handlung. Wird sich darum mit allem Schritt der Verwirklichung der Person zugleich der Voranschritt der Verwirklichung der Gemeinschaft nicht von selbst machen? Das ist zu verneinen. Die Idee der Person ist die Idee einer unbegrenzten Verwirklichung zum Einzelnen des besonderten Talentes. Wie sehr dieses nur Sinn hat im Mitdenken und Mitwollen des andern Talentes, der andern Talente, so bleibt gleichwohl aller Bezug durch den Charakter des Einzelnen bestimmt. Seine Ergänzung sucht das einzelne Talent, die im Beruf besonderte ökonomische Person zu erreichen. Der Andere ist zwar von vornherein mitgewollt, aber mitgewollt zur Verwirklichung des ökonomischen Zweckes aus dem Gesichtspunkt des Einzelnen.

Es ist also die Absicht der Person auf die Besonderung eingestellt; nur von seiner Stelle einer unbegrenzt weiter sich besondernden Arbeit aus sucht der Willensaffekt den von ihm aus auf die Anderen ausgehenden Einfluß zu gewinnen und zugleich den Einfluß aller Anderen auf sich auszulösen und zu sichern. Die Gemeinschaft aber ist die Idee eines Systems der Verwirklichung und geht also aller Besonderung vorher, bestimmt alle Besonderung, indem sie diese aus sich ersondert, als Glied eines Ganzen. Demnach entsteht die Idee der ökonomischen Gemeinschaft in einer eigenen Überlegung, die aus der bloßen Mehrzahl der Einzelnen, der Personen nicht ableitbar ist. Wir wollen sie so anstellen, daß wir erkennen, wie der Begriff der Person selbst nach dem der Gemeinschaft verlangt.

Die Besonderung der ökonomischen Person zum beruflichen Talent bedingt, daß ihr Arbeitserzeugnis des Absatzes bedarf. Denn sie erzeugt Ware. Wie die Besonderung der Berufe unbegrenzt fortgeht und hierin erst die

Wirklichkeit der Person als des Einzelnen sich durchsetzt, so geht auch die Vermannigfaltigung der Ware ins Unendliche. Da mußte es schon früh die Frage der Geschichte sein, wie der Austausch, das Wechselverhältnis des ökonomischen Bedingens zu gestalten sei, damit die Besonderung der Berufe das richtige Mittel bleibe, in dem das Prinzip der Freiheit seine Wirklichkeit erlangen könne. Das Arbeitserzeugnis ist ein Wert; denn es ist eine Wirklichkeit, die aus dem Prinzip des Vorteils hervorging; es ist in diesem Erzeugnis Arbeitskraft investiert, die im Gebrauch der Ware frei wird und der Auskömmlichkeit des Andern dient. Wie soll sich der Tauschverkehr bei der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Ware gestalten, so daß sich in ihm das allen gleiche ökonomische Interesse, dem Prinzip der Freiheit zu dienen, dabei durchsetze? Da entspringt dem Genius der Geschichte der Gedanke des Geldes, der sich wie eine Brücke zwischen zwei Arbeitserzeugnisse stellt und beide vergleichbar macht. Durch das Geld erhält das Arbeitserzeugnis einen Preis. Ein Preis ist mehr als bloß ein Wert. Das Werturteil sagt uns, daß das einzelne Arbeitsgut tatsächlich ein Mittel ist, das den allgemeinen ökonomischen Zweck an seinem Teile zur Verwirklichung bringt, ihm tatsächlich dient. Das Preisurteil sagt aus, in welchem meßbaren Grade es ihm mehr oder weniger dient als ein anderes. Im Werte ist der Blick eingestellt auf das Mittel im Verhältnis zum Zweck, im Preise ist er eingestellt auf die Mittel selbst zum Vergleich ihres Wertes bezüglich des gemeinsamen Zweckes. Durch den Preis wird die Ware vor einer Blindheit des Austausches bewahrt. Er neutralisiert die Ware und objektiviert ihren Wert wie zugleich den der Arbeit, die in ihr versteckt, „investiert“ liegt. Der Preis steht über dem Einzelnen, er weist ihm vielmehr seine Stelle in einem Ganzen erst an. Im Preise setzt sich die Idee einer Gemeinschaft durch,

die sich über den Einzelnen, über den Personen aufrichtet. Die ökonomische Gemeinschaft ist der unbegrenzte Weg der Arbeit, in der der ökonomische Zweck der Freiheit sich verwirklicht; nun aber so, daß nicht von irgendeiner Stelle an in der Unendlichkeit des Naturspiels, das zu allen den Talenten und Berufen führt, diese Arbeit aus dem Interessenpunkt einer ins Unbegrenzte gehenden Besonderung versucht wird (so vollzieht die Person die Verwirklichung ihres Zweckes, der wohl mit denen der anderen übereinkommt und also zwar ein gemeingültiger ist); sondern unter dem Aufgabenbegriff der Gemeinschaft wird alle Mannigfaltigkeit der Arbeit vermöge des Preises in eine Systemordnung gebracht, die jeder Arbeit die Größe ihres Anteils an der Verwirklichung des einen Zweckes der ökonomischen Arbeit, an der Verwirklichung der ökonomischen Freiheit schlechthin auf einen objektiven Ausdruck bringt. Diese vermöge des Preisbegriffes sich verwirklichende ökonomische Gemeinschaft ist der Weltmarkt. Der Weltmarktpreis ist der Arbeitswert der einzelnen ökonomischen Person, ist ihr Anteil an der allgemeinen Verwirklichung des ökonomischen Prinzips der Freiheit. In dem unausgesetzt sich kontrollierenden Abwägen der Preise des Weltmarkts objektiviert sich auf unendlichem Wege der eine große Zug der Arbeit Aller um den einen Zweck aller Arbeit: die Freiheit.

Der Weltmarkt in solcher begrifflichen Bestimmung ist eine Idee. Wir wissen (und werden es als Nächstes darzustellen haben), wie in der Wirklichkeit des Tages Kräfte tätig sind, um diese stille, unbegrenzte Gestaltung des Weltmarkts zu stören und in ihre Gewalt zu bekommen. Aber wie immer diese Kräfte sich bemühen, dieses unausgesetzt sich kontrollierende Abwägen der Arbeitswerte, gemessen an ihrer Geltung für die Verwirklichung des ökonomischen Prinzips der Freiheit und Auskömmlichkeit, zu verwirren und zu vergewaltigen, so ist es doch eben die-

ses bedrohte „Etwas“, dessen begriffliche Reinheit wir zu erkennen uns bemühen.

Dieser reine Begriff des Weltmarkts, in dem die Gemeinwirtschaft ihren umfassenden Systemausdruck erhält, wird sich uns erweisen müssen als das Material, an dem das der Ökonomie sich überordnende Denken des Staates eine neue Zwecksetzung vollzieht. Wir werden darauf zu achten haben, daß der reine Begriff des Weltmarkts dem Gedanken der Nation nicht widerspricht, welchen Begriff der Nation der Staat nicht entbehren zu können scheint.

Exkurs über die kapitalistische Gesellschaft.

Vor dem Problem der kapitalistischen Gesellschaft stehen wir mit einer zwiespältigen Empfindung. Zunächst haben wir uns zu erinnern, daß wir im ersten Teil unserer Ethik gezwungen waren, gerade in denjenigen Begriffen, die das Wesen der kapitalistischen Gesellschaft bestimmen, die Gefahren der Schranke gegen die Forderungen einer Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit zu erkennen. Diese Begriffe, also die des Hedonismus, des Individuums, des Kampfes ums Dasein, des Publikums und des Luxus, sind sonach Begriffe des Widerspruchs gegen die wertvollen Grundbegriffe der Ökonomie. Zugleich aber müssen wir erkennen, daß es bei der kapitalistischen Gesellschaft nicht etwa um eine atavistische Erscheinung sich handelt, die, ein Überbleibsel vergangener Zeiten, im Absterben begriffen wäre. Sie ist vielmehr so in das Wirtschaftsleben hineingewachsen, daß einen radikalen Eingriff zu unternehmen nur ein Doktor Eisenbart wagen würde; das Wirtschaftsleben würde heute zweifellos zugleich damit zugrunde gehen. Denn die kapitalistische Gesellschaft beruht auf einer allerdings auf Entartung hinausgehenden Entwicklung eines

einzelnen ökonomisch wertvollen Faktors. Das ist der Grund, warum ihr immer neu und in gesteigertem Maße aus dem Wirtschaftsleben Kräfte zuströmen. Dieser Umstand macht es notwendig, das Ganze der kapitalistischen Gesellschaft konstruktiv vor Augen zu stellen, damit das Denken auf die Bedingungen vorbereitet werde, deren Aufgabe es ist, die Ökonomie vor der kapitalistischen Gesellschaft, ihrem Kinde, das ungezügelt auf dem Wege der Entartung ist, zu schützen. In der Machtbefugnis des Staates wird dieser Schutz und diese Zügelung zu finden sein. Er muß sich das genossenschaftliche Arbeitssystem kräftig erhalten, damit es ihm ein materialer Grund für seine neue Gemeinschaftsgestaltung werde. Das begründet den Machtbegriff des Staates, der heute wahrlich nicht mehr durch diplomatische oder kriminalistische Aufgaben erfüllt werden kann, sondern ganz eigentlich und unmittelbar durch Aufgaben der Sicherung desjenigen Gebietes, auf das er eben um seiner selbst willen systematisch bezogen ist; das aber sind die „sozialen“ Aufgaben des Staates. Diese „sozialen Aufgaben“ stellen ihn vor das Widerspiel beider ökonomischen Gestaltungen, der Gemeinwirtschaft und der Privatwirtschaft. Und also müssen wir, um uns den Zugang zu den Erörterungen über das Staatsproblem zu schaffen, in einem Exkurs dem Charakter der kapitalistischen Gesellschaft im ganzen nachgehen, ohne doch deren leitende Begriffe in den konstruktiven Gang unserer Ethik verarbeiten zu können.

a) Über ein Prinzip der kapitalistischen Gesellschaft.

Die Besonderung der Arbeitsrichtungen (Beruf) und der dadurch möglich gemachte Automatismus der Arbeit (Betrieb) bewirkt die über den persönlichen Bedarf hinausgehende Produktion und erzeugt die Ware. Damit ist zugleich gesetzt der Gedanke des Ein- und Austausches. Das ist nur möglich durch den Preis.

Durch den Preis wird Ware mit Ware gleichartig, denn ihr Wert wird meßbar. Der Preis als Vergleichausdruck des Wertes ist zugleich der Preis der Arbeit, die in der Ware investiert ist. Denn „Wert" der Ware ist Wert dafür: der Verwirklichung des ökonomischen Prinzips zu dienen. Diese Bestimmung der Ware erlangte sie in der Handlung der Erfindung, das heißt in der Arbeit der schöpferischen Herstellung dieser Ware. So ist der Wert der Ware unmittelbar nicht der Wert dieses Dinges, sondern der Arbeit, die ihm seine Verwendbarkeit im Dienste des ökonomischen Zweckes bestimmte und einprägte. Der Ort dieser Preisbestimmung ist der Weltmarkt. Dieser ist nicht irgendein Tatsächliches, sondern bedeutet die ideelle Einheit einer Warenwertbestimmung, die grundsätzlich eine Arbeitswertbestimmung ist. Er ist das ideelle System der Wertungen, wie eine Arbeit im Vergleich zu allen andern Arbeiten dem Prinzip der Befreiung der Lebenskräfte aus der Einspannung in Naturkausalität mehr oder weniger kraftvoll, mehr oder weniger vorteilhaft dient; ein unausgesetzt sich kontrollierendes Preissystem der Mittel, in denen unausgesetzt fortschreitend der Zweck aller Arbeit, die Freiheit, sich verwirklicht; also ein über alles Persönliche sich erhebendes Gebilde einer gleichsam monumentalen „Person" von unbegrenzter Arbeitskraft und Talentmannigfaltigkeit, in dem alle Kraft und alles Talent auf den Dienst des einen ökonomischen Zweckes sich richtet. Es wird also der Weltmarkt niemals eine abgeschlossene Tatsache der Geschichte sein, sondern die unendliche Aufgabe einer Neutralisierung aller Talente und Waren, eines Einflusses und Ausflusses der Arbeit Aller auf Alle im Dienste des einen Zweckes, der als solcher die ökonomische Gemeinschaft begründet. Dieser Idee nähert sich asymptotisch das, was wir heute Weltmarkt nennen; wofern er in grundsätzlicher Reinheit ohne übermäßig verwirrende Kräfte sich entwickeln kann.

Zu den Motiven, die den Weltmarkt nur in unendlicher Annäherung zur Ruhe eines solchen Systems der Arbeitswerte gelangen lassen, gehört die Tatsache der Konkurrenz. Diesen rein ökonomischen Begriff haben wir sonderbarerweise bislang nicht entbehrt. Wie tritt er nun ein? Wir haben bislang unser Augenmerk darauf richten müssen, daß die Ökonomie entsprechend dem Grundgesetze der Wahrheit auf die betonte Naturanlage des Individuums hingewiesen ist. Diese wird zum Mittel für den ökonomischen Zweck, umgeschaut zum Talent, zur Person besonderter Arbeitsgestalt. Diese Besonderung galt es ins Auge zu fassen. Und wie immer suchten wir uns den uneingeschränkten Fernblick der Idee, den Sinn einer unendlichen Aufgabe der Verwirklichung frei zu halten; darum dachten wir den Weg der Berufsbesonderung unbegrenzt durchführbar. Damit gerieten wir nicht auf den Abweg einer erblindenden Einseitigkeit, denn im Gleichschritt mit der Besonderung wird auch das Wechselverhältnis in der Bedingung durchgebildet. Gibt es heute Fabriken (also ökonomische Personen im vollkommenen Sinn), die nur die Isolatoren für elektrische Leitungen oder nur die Deckel für Dampfzylinder bauen, so bedeutet das einen weiteren Voranschritt auf dem Wege unbegrenzter Besonderung der Berufe und erweckt den Schein eines verarmenden Spezialistentums. Aber gerade diese Spezialfabrik muß auf jeden (theoretischen oder Weltmarkt-)Wandel der elektrischen oder maschinellen Technik und Industrie achten, in ihm sicher „zu Hause" sein, um ein unbedrohtes Absatzgebiet zu haben, mit dem eine solche Spezialfabrik im selben Augenblicke steht und fällt. Und auch dadurch ist von keiner Verarmung des Geistes der Arbeit zu reden, weil, je besonderter das Produkt ist, es um so mehr auch die Betriebsmittel, die Art der Maschinen und Werkzeuge usw. sind, die also dadurch der Massenherstellung entzogen, im eigenen Betriebe, wenn nicht hergestellt, so doch

erhalten werden. Eine solche Fabrik wird also trotz ihres so ganz besonderten Erzeugnisses eine große Mannigfaltigkeit von Arbeitsrichtungen in sich vereinigen und in sich beinahe ein verkleinertes Abbild der gesamten Technik und Industrie sein. Die Besonderung bewirkt also gerade das Gegenteil einer Verarmung des Interesses an der Beziehung zu anderen Arbeitsrichtungen. So richtete sich unsere Aufmerksamkeit ungeschmälert darauf, wie die Ökonomie um des Prinzips des Vorteils willen eine unausgesetzte Steigerung der Besonderung in den Berufen fordert.

Weil wir nun rein im Begrifflichen blieben, kam uns gar nicht der Gedanke, daß es, weil in der Geschichte bis auf unsere Tage die Besonderung noch nicht (weil niemals) beim Ende des Möglichen angelangt ist, Personen gebe von gleichen, das heißt ungesonderten Talenten; die in gleicher Arbeitsrichtung die gleiche Art Ware dem Weltmarkt anbieten. Diese Vervielfältigung des Angebots vermindert den Wert der Ware auf dem Weltmarkt. Da gilt es denn, der schädlichen Wirkung aus dem vervielfältigten Angebot derselben Ware auf dem Weltmarkte aus dem Wege zu gehen. Es gilt entweder, die Erzeugung der bestimmten Ware zu verbilligen oder ihre Güte zu steigern; im doppelten Sinne ein Wettlauf um die Herrschaft auf dem Weltmarkt und also um Erhaltung des Wertes der Arbeit. Auch hier im Gebiete der Konkurrenz wird es nötig, einen „Andern" zu denken. Aber nicht mehr als gedankennotwendige Ergänzung des einzelnen besonderen Talentes, sondern als geschichtlich notwendige Bedrohung des Arbeitswertes eines in seiner Besonderung noch nicht durchgeführten Talentes durch das gleiche, das heißt gleichfalls undurchgeführte Talent.

Der Wettbewerb ist zweifellos für das im Gang der Geschichte stehende Talent ein unentbehrliches Mittel der Kontrolle darüber, ob der Grad der Besonderung seiner Arbeit der Forderung des ökonomischen Prinzipes der Freiheit an die Gesamtarbeit der Ökonomie an seinem Teile Genüge getan hat. Das Innewerden der Konkurrenz ist der ausdrückliche, empfindliche Hinweis darauf, seine Arbeit weiter zu besondern, damit, durch die dadurch bewirkte Besonderung zugleich vom Konkurrenten, seine eigene Arbeit vor dem drohenden Sturz ihres Wertes bewahrt werde.

Der Wettbewerb ist zugleich aber auch der Quellort, aus dem die gesamte Gestaltung der kapitalistischen Gesellschaft ihre Triebkräfte schöpft. Um der ersteren Wirkung willen ist die Konkurrenz frei zu halten: denn sie bildet ein unersetzliches Mittel der Kontrolle für die Energie der Talentbesonderung. Aber zu gleicher Zeit ist die Konkurrenz der Ausgangsort von Kräften, die alles Willensdenken der Ökonomie verfälschen, alle Kraft des Willensaffektes unterbinden.

Weil das Kapital eine Wirkung erst des Wettbewerbes ist, so können wir nicht mit diesem Begriff beginnen, um uns die zu zweit angedeutete Wirkung der Konkurrenz vor Augen zu stellen. Könnten wir es, so hätten wir es leicht, den Gang der Konkurrenz zwischen zwei gleichen Talenten, der eine mit Kapital versehen, der andere nicht, in seiner häufigst vorkommenden Form zu prüfen. Wir müssen mit einem Fall beginnen, der gezeichnet werden kann, ohne mit dem Begriff des Kapitals anzufangen; aus dem vielmehr die Entstehung des Kapitals eingesehen werden kann. Es ist immer eine mißliche Sache um fingierte Beispiele; gleichwohl müssen sie gewagt werden. Man könnte mit Beispielen beginnen, in dem die äußere Natur dem einen der beiden gleichen Talente günstiger ist als dem andern, so etwa in ackerbaulichen Berufen. Lehrreicher möchte der Fall sein, daß zwei ihrer Arbeitsart nach zwar einander gleiche, d. h. ungesonderte Talente, aber bei ungleicher Stärke der ins Spiel tretenden Kräfte konkurrieren; so ist zu denken an die verschiede-

nen Grade der Sinnesschärfen, an die verschiedenen Grade der Assoziationsgeschwindigkeit von Vorstellungen, der Treue und Kapazität des Gedächtnisses usw. Das Talent, das in dieser Weise das gleiche überragt, wird bei gleicher Anspannung des Willensaffektes mehr oder bessere Arbeit verrichten. Die Konkurrenz auf dem Weltmarkt fällt zu seinen Gunsten aus. Setzen wir nun weiter voraus, daß das dergestalt hervorragende Talent mit dem untergeordneten den gleichen Aufwand macht, seine Bedürfnisse zu befriedigen, trotzdem ihm mehr Mittel zur Verfügung stehen. („Bedürfnis“ bedeutet uns immer der Willensausdruck darüber, daß das Willensdenken Zwecke der Freiheit schaut, obwohl die Mittel ihrer Verwirklichung mangeln, von eigner Arbeit gesucht oder von der Arbeit der andern erwartet werden.) Wie haben wir uns dieses Mißverhältnis entstehend zu denken? Muß uns diese Annahme, daß das Bewußtsein des Bedürfnisses Mittel der Befriedigung unbenützt lassen könne, nicht ein Mißverhältnis sein, wenn das Erörterte zu Recht besteht, daß das Willensdenken mit seinem Zweckentwurf unbegrenzt ein Denken des Vorsatzes ist; daß also die Aufgabe des Willensaffektes, der den Vorsatz des Willensdenkens im Sinne eines Vorhabens sich zurechnet, unbegrenzt im Rückstande sein muß? Wir aber setzen, im Tagesgang der Geschichte geschehe es, daß ein Willensblick nicht so weit über den unendlichen Weg der ökonomischen Befreiung reiche oder reichen „wolle“, als die Mittel reichen könnten, die im Dienst dieses Zweckes ihm verfügbar sind. Man sagt dann, er wisse mit seinem „Vermögen“ nichts anzufangen; oder: er „behelfe“ sich mit wenigem. Hier schon tritt eine Beirrung des ökonomischen Begriffs der Person ein, die im unendlichen Wechselverhältnis des Einflusses, der Bedingung Wirklichkeit wird, während hier das hervorragende Talent ihm verfügbare Mittel zur Befreiung unbenutzt läßt, also einer Bedingung durch

das Arbeitsgut anderer an bestimmter Stelle Schranken setzt.

Also vermag das so im Verhältnis zum untergeordneten Talent bestimmte hervorragende Talent durch sein dauerndes Übergewicht auf dem Weltmarkt gewisse im Dienste der Befreiung verfügbare (aber nicht verfügte) Mittel zu sammeln. Und, was das entscheidende ist: zu sammeln in der neutralisierten Form des Geldes (des Geldes, das den Zweck hat, den momentanen Austausch zu ersetzen durch einen Austausch mit dazwischentretender Frist). Dies Sammeln (das an sich keineswegs identisch mit dem Begriff des Sparens ist) wird bezüglich des Weltmarkts bedeuten, daß Arbeitswerte der Ökonomie in kleinen, dem Ganzen nach unmerkbaren Rinnsalen an der Stelle dieses hervorragenden Talentes versanden. Für das Talent aber bedeutet es das Gegenteil: es ist das Ableiten von Mittel der Freiheit in ein eigenes, dem Ganzen sich entziehendes Sammelbecken, genannt das Privatinteresse. Es ist nicht mehr das Interesse des Talentes; dieses ist genossenschaftlich; es ist das Interesse des Individuums geworden. Dies Interesse ist auf die Absicht des Gewinnes gerichtet. Gewinn bedeutet keineswegs Vorteil, sowenig wie der Verdienst das Verdienst ist. Der Wille erringt einen Vorteil, aber Gewinne heimst er ein. D. h. im ersteren Fall hat der Wille durch eigene Arbeit einen Schritt auf dem unendlichen Wege der Befreiung vorwärts getan; im anderen Falle stellen sich dem Willen durch „glückliche Umstände“, also aus Ursachen, die nicht vom Willen ausgehen, (die wohl in die Arbeit des Willens hineinspielen können), Mittel zur Verfügung, die verwendbar sind im Dienste der Befreiung. Das ist der Sinn des Kapitals. Die Person, der Einzelwille der Gemeinwirtschaft, kennt grundsätzlich nicht Gewinn; seine Absicht ist der Vorteil. Denn die Arbeitsgenossenschaft des Weltmarktes besteht in der Idee eines unendlichen

Aufgabenweges der Befreiung aus dem Ursachenzwang. Überwiegt im unausgesetzt schwankenden, sich zurechtrückenden Tauschwertansatz des Weltmarktes an bestimmter Stelle die Nachfrage das Angebot, wird ein größerer Preis also für die Ware gezahlt, als gefordert werden mußte, so wird der „Überschuß" (der noch nicht „Gewinn" ist) grundsätzlich „verwendet", d. h. auf andere oder neue Gebiete der Technik und Industrie „hingewendet", überführt, wieder in Mittel investiert, die der unendlichen Aufgabe des Vorteils dienen. Alle Vorkehrungen, die aus dem Prinzip des Sparens für den Notstand herfließen, beirren nicht diese Gedanken. Denn das Prinzip des Sparens ist nicht das Prinzip des Gewinnes.

Dies Prinzip des Gewinnes durchdringt also als ein zweites Prinzip die beständig zu einem Ganzen sich kontrollierende Gemeinschaft des Weltmarktes. Indem das hervorragende Talent gemäß dem Individualinteresse des Gewinnes Arbeitswerte in der neutralisierten Form des Geldes aus dem Ganzen des Weltmarktes zurückzieht, erlangt es darin das Mittel, sich selbst, seine Arbeit aus der Arbeitsgenossenschaft zurückzuziehen. Da tritt denn eine gefährliche Änderung im Prinzip der Freiheit ein: das Prinzip des Gewinnes und des Kapitals bedeutet das Prinzip einer Freiheit nicht mehr allein über der Natur, sondern vielmehr einer Freiheit über der Arbeitsgenossenschaft, Freiheit über der Arbeit. In dem Kapital besitzt das Individuum die Mittel, über Arbeitskraft gemäß einem genossenschaftlich unbestimmten Zweck zu verfügen. Gewiß hat Kapital nur Sinn im Verhältnis zur Arbeit. Es „beteiligt" sich wohl an der Arbeit, aber nicht in der Arbeit; es bleibt gegenüber der Arbeit locker. Nun bestimmt das Rechtsbewußtsein, das kritisch in die Ökonomie hineingreift, Mittel, die verfügbar sind zu einer Freiheit über der Arbeit, als

Luxus.[1] Also ist das Prinzip des Gewinnes und des Kapitals aus dem Gesichtspunkt des Rechtsdenkens zugleich das Prinzip des Luxus. Das Prinzip des Luxus ist das Prinzip der Freiheit nicht durch Arbeit, sondern über der Arbeit und also über der Genossenschaft der Arbeit. So ist also das Prinzip des Gewinnes und des Luxus dem der Auskömmlichkeit und Zufriedenheit entgegengesetzt. Denn das erstere als das Prinzip des Individuums ist das Prinzip der eigenen Unbedingtheit, aber des Bedingens des Andern; es ist das Prinzip des „Vermögens"; während jenes Prinzip als das des Talentes nur in der Wechselseitigkeit des Einflusses Aller auf alle Andern Sinn hat. Was in der anfänglichen Gestalt des Kapitalismus das hervorragende Talent in selbeigner Konkurrenz mit dem untergeordneten bewirken konnte: den Gewinn, das vermag jetzt das kapitalistische Individuum mittelbar zu erreichen, indem es durch das Geld über hervorragende Talente verfügt und sie in Konkurrenz zu untergeordneten treten läßt. So tritt an die Stelle des unmittelbar arbeitenden hervorragenden Talentes, dessen Erfolg das Kapital ist, das mittelbar arbeitende Kapital mit gleicher Wirkung des Gewinnes. Damit gelangt der Begriff des „Vermögens" ins volle Licht; Vermögen heißt Vermögen der Selbstvermehrung. Das Prinzip des Gewinnes ist Prinzip der Selbstvermehrung, des Zinses.

b) Über einen Personbegriff der kapitalistischen Gesellschaft.

Weil wir den Begriff der ökonomischen Person mit gleichsam objektiver Gestalt vertreten fanden von dem besonderen Fabrikgewese (der „Firma"), so liegt es nahe, zunächst uns nach einer hiermit vergleichbaren Bildung in der kapitalistischen Gesellschaft umzusehen. Es stellen sich uns die mancherlei Gesellschaftsformen kapitalistischen

[1] Gemäß den Erörterungen auf S. 207 ff.

Interesses vors Auge. Von allen diesen stehen die Handelsgesellschaften der Idee eines unbegrenzten Verflechtens des doppelt gerichteten ökonomischen Einflusses, des wesentlichen Charakters der ökonomischen Person, am nächsten. Denn jeder Teilhaber haftet den Gläubigern mit seinem ganzen Vermögen. Und es ist für unsere gesamten Konstruktionen eine gewisse Rechtfertigung, daß das deutsche Handelsgesetzbuch jede kapitalistische Gesellschaft, deren Charakter nicht eindeutig feststellbar ist, als Handelsgesellschaft ansieht, also diejenige Gestalt auswählt, die der gemeinwirtschaftlichen Forderung des uneingeschränkten Bedingtwerdens durch alle Andern („Gläubiger") bis zur Erschöpfung der kapitalistischen Mittel (und des kapitalistischen Prinzips?) entspricht. Aber für den Geist des kapitalistischen Prinzips vollendet charakteristisch ist die Aktiengesellschaft. Im Begriff der Aktie verwirklicht sich das Prinzip des Kapitalismus sowohl in der Form des Prinzips des Gewinnes und der Selbstvermehrung wie in dem der Freiheit über der Arbeit. Bezüglich des letzteren ist darauf zu achten, daß der „Gläubiger" (d. h. der bedingende Andere aus dem Ganzen der ökonomischen Arbeit), auf den kapitalistisch Einzelnen nur bis zur Höhe des gezeichneten Aktienkapitals zureicht; und zweitens ist die Aktie (der Ausdruck für den Anteil, den der kapitalistisch Einzelne an der ökonomischen Arbeit zu nehmen Lust hat) nicht nur verkäuflich, sondern kann sogar Objekt für Börsenspekulation sein und dient damit dem Prinzip der Selbstvermehrung gleichsam in zweiter Potenz. Es ist also der kapitalistisch Einzelne an der Arbeit interessiert nur auf beliebige Zeit und in beliebiger Höhe, je nach Dauer und Höhe des Aktienbesitzes. Die ungeheure Gefahr, die aus dem Wesen der Aktiengesellschaft, wenn sie ungehemmt rein gemäß des kapitalistischen Prinzips sich entwickeln kann, für die einzelne Person wie für das Weltmarktganze der gemein-

wirtschaftlichen Arbeit droht, liegt deutlich darin anerkannt, daß das deutsche H. G. B. die beaufsichtigende und einschränkende Machtbefugnis des Staates in außerordentlicher Weise auf die Aktiengesellschaften hingewendet hat.

Das Bewußtsein dieser Gefahr darf durch nichts verschleiert werden. Sie bleibt bestehen, selbst wenn wir offenen Blickes sind für die überwältigende Wirkung des Kapitals bezüglich des Zeitmaßes der ökonomischen Entwicklung. Kapital ist verfügbares Mittel, Arbeit auszulösen für willkürliche Zwecke. Und also kann dadurch, daß sich Kapital anhäuft und auf einen bestimmten Arbeitszweck wirft, seine Verwirklichung selbst unter Schwierigkeiten durchgesetzt werden, die zunächst allen Menschenwitz zu verlachen scheinen. Im Bunde mit dem Kapital verlernt der Wille, von Unmöglichkeiten zu reden. Es ist also der Kapitalismus in seiner Freiheit über der Arbeit und also in der Willkür seiner Häufung zum Zwecke beliebiger Arbeit der Stachel zu einer Schrittweise ökonomischer Arbeit gewesen, die frühere Zeiten nicht ahnten. Das Kapital treibt die erfindende Technik und den industriellen Betrieb zu einer sprunghaften Schrittweise mit allem ungeahnten Vorteil, wenn der Sprung gelingt, mit allem zermalmenden Nachteil, wenn das zunächst willige Kapital versagt, weil ihm der Atem oder die Geduld ausgeht, ehe denn der Arbeitswille für seinen neuen Zweckansatz die Mittel der Verwirklichung zu Ende denken und beschaffen konnte. In solchem Falle muß dann aus der Kraft der Gemeinschaft (zwar nicht aus der der Ökonomie, sondern aus der der systematisch ihr übergeordneten Gemeinschaft des Staates) der einzelne Arbeitswille ihr erhalten bleiben und dadurch das genossenschaftliche Prinzip gesichert werden gegen alle Kräfte eines Prinzips des kapitalistischen Individuums. (Dafür ist ein monumentaler Beleg die Geschichte des Panamakanals.) Der Cha-

rakter des kapitalistischen Individuums liegt in dem Temperament, ein „Risiko“ zu wagen, in der Kühnheit der Spekulation, im Unternehmergeist, in der Art des Avantageurs mit allem Kitzel und Taumel durch Gefahr und Sieg. Damit gelangt dann ein Fieberstoff in das Arbeitsganze der Ökonomie, aus dem eine schlimme Erkrankung sich entwickelt, eine bis in alle Tiefen gehende Verwirrung des Geistes ökonomischer Arbeit.

Das Kapital ist Mittel der Freiheit über der Arbeit; aber es vermag Arbeit auszulösen; dieses aber für beliebige Zwecke, nicht für solche, die das Prinzip der Arbeit will, sondern für die, zu denen die spekulative Willkür des über der Arbeit freien Kapitals Lust hat. Gewiß soll nicht die Albernheit behauptet werden, daß dieses „Nicht — sondern“ eine der Arbeit der Gemeinwirtschaft wohltätige Zwecksetzung des Kapitals überhaupt ausschlösse; sondern das soll gesagt sein, daß die Prinzipien beider Gesellschaftsformen einander widersprechen, mag immer die einzelne kapitalistisch bestimmte Arbeit der genossenschaftlichen Arbeit in bestimmtem Sinne zugute kommen. Die Prinzipien, aus denen das Kapital Arbeit auslöst, und diejenigen, die eine Arbeit in der Genossenschaft bestimmen, sind also nicht dieselben. Das Kapital ist „beweglich“. Daraus entspringt das Anarchische, die bis an das Wahnwitzige gehende Art der kapitalistischen Produktion. Mit gleichem Unternehmergeist löst das Kapital Arbeit von gleicher Inbrunst aus zur Erzeugung von Kri-Kri, Diphterie-Serum, Heiligenbildern, künstlichem Salpeter. Und es konnte einem modernen Soziologen gelingen, in den Launen der galanten Damen eine hervorragende Triebfeder der ökonomischen Entwicklung nachzuweisen.

Diese Tatsache des Anarchismus der kapitalistischen Produktion müssen wir in ihrer Wirkung auf den Begriff der „Person“ verfolgen. Das Prinzip des Kapitals geht wohl auf eine Freiheit über der Arbeit, aber es kann diese Freiheit nicht so weit steigern, daß sie zu einer Freiheit von der Arbeit würde. Kapital ist nur sinnvoll in Beziehung auf Arbeit. Aber das ist die innere Kraft des Kapitals, daß es für einen Arbeitszweck sich häufen, dem andern sich entziehen kann, den Zweck des Einzelnen also abseits jenes Prinzips der Zufriedenheit zu bestimmen vermag. Dieses aber spricht sich aus in einem gemeinwirtschaftlich beruhigten Blick über den Gesamtstand der Arbeit von Technik und Industrie im Dienste der Befreiung der noch in den Mechanismus von Naturfunktionen eingespannten Arbeitskräfte. In dieses ideell geschlossene Gebiet dringt nun die Zweckbestimmung des Luxus ein. Dadurch wird die ökonomische Person des Arbeiters von der Zweckbestimmung seiner Arbeit entfernt. Der Ingenieur wird auf dasjenige Gebiet der Erfindung sich werfen, wofür Geld flüssig zu bekommen ist, nicht allein und unbeirrt darauf, was ihm in dem ruhigen Blick seines theoretischen Denkens als ein gemeinwirtschaftlicher Vorteil erscheint; er wird auf die wirren Stimmen des Publikums lauschen und zu erhorchen suchen, worauf sich das spekulative Interesse des privatwirtschaftlichen Kapitals zu stürzen geneigt ist. Aber stürzt sich dieses Interesse des Kapitals nicht gerade darum auf ein bestimmtes Gebiet, weil dieses für die ökonomische Gesellschaft dasjenige ist, auf dem das „brennendste Bedürfnis“ sich meldet? Zweifellos; aber eben nicht aus dem Prinzip der Gesellschaft, sondern aus dem Prinzip des Gewinnes. So dürfen wir weder mit „ja“ noch mit „nein“ auf diese Frage antworten. Wir müssen auf den prinzipiellen Unterschied achten, wie das Willensdenken des Arbeiters zur Arbeit bestimmt wird; das ist das Entscheidende. Im Machtkreis des Kapitals ist die Arbeitskraft des Arbeiters, sei es in der Arbeit der Industrie (Ingenieur, Techniker), sei es in der des Betriebes (Arbeiter schlechthin), ein Mittel der Verwirklichung eines

ihm unbestimmten, ihm gesetzten Zwecks. Er hat nicht die Bestimmung des Zweckes seiner Arbeit, sondern wird unmittelbar zum Mittel für einen ihm fremden Zweck. Der Kapitalist gebraucht ihn als Mittel für seinen Zweck, er wird frei über der Arbeit und ihrem Zweck, indem er den Andern in Arbeit gemäß einem beliebigen Zweck einspannt. So wird aus dem Arbeiter der Angestellte. Ihm ist die Stelle zur Arbeit vom Kapital angewiesen; das Kapital gibt (und nimmt) ihm die Stelle. Es ist der Arbeitgeber für den Arbeiter als den Arbeitnehmer. Wir erkannten in früheren Erörterungen die ganze begriffliche Frivolität, die im Worte des Arbeitgebers liegt. Arbeitswille kann gar nicht nötig haben, sich Zwecke der Arbeit geben zu lassen. Der gemeinwirtschaftliche Wille erdenkt auf unbegrenztem Wege seine Zwecke und rechnet sich diese Zwecke als Aufgaben seiner Arbeit, als sein Vorhaben zu. Im Gebiet des Kapitalismus genehmigt (oder verwirft) die Aktie den Zweck, wenn sich dem Prinzip des (individuellen) Gewinnes das Prinzip des (genossenschaftlichen) Vorteils verkuppeln läßt. So wird dann das Willensdenken der Zwecke und der Willensaffekt der Verwirklichungsmittel durch das Kapital voneinander gerissen; das Prinzip des Gewinnes tritt zwischen sie. Die „Person" aus diesem Prinzip ist das Individuum, das alles zu bedingen begehrt, selbst aber gegen das Bedingen locker gestellt zu sein sucht. In dem Einzelnen unter kapitalistischem Prinzipe vermögen wir nicht den Sinn einer Person zu entdecken, der Person, die eine Idee und unendliche Aufgabe ist, den Zweck der Freiheit zu verwirklichen im unbegrenzten Verweben des Bedingens und des Bedingtwerdens durch Arbeit.

c) Über eine Annäherung des kapitalistischen Prinzips an das systematisch übergeordnete des Staates.

Also ist eine Kampfstellung von Kapital und Arbeit unausbleiblich. Der Wille, der in seinem Affekt zur Arbeit gebraucht wird, will zugleich Ursprung sein für das Setzen des Zweckes der Arbeit. Wille muß um der Ganzheit der Handlung willen gemeinwirtschaftlicher Wille sein. Das Kapital dagegen muß die Arbeit von dem Zweck der Arbeit um so mehr fern halten, je freier verfügbar es die Arbeit für die Zwecke haben will, die es sich zugeeignet hat. (Es ist ein Vergleich nahegelegt mit der katholischen Kirche und dem Zölibat des Klerus.) So muß denn dem Kapitalismus vor allem daran liegen, den Weltmarkt zu beherrschen. Denn in ihm soll durch uneingeschränkte Kontrolle das Ganze der ökonomischen Handlung, das aus dem Prinzip der Freiheit gelenkt ist, wirklich werden. Und also gilt als Nächstes die Konkurrenz zu beseitigen. Denn die Konkurrenz ist nicht nur die Konkurrenz der Arbeit, sondern die Konkurrenz des Arbeitsprinzips. So entspringt der Gedanke einer zeitweisen Verleugnung des Prinzips des Gewinnes; das Kapital „arbeitet" mit Verlust zur schnelleren Abtötung des schwächeren Konkurrenten. Es entspringt der Gedanke einer gewissen Bindung der dem Prinzipe nach unter sich feindlichen Parteien; es entspringt der Begriff des Kontraktes, der Zusammenziehung des in gleicher Produktion angelegten Kapitals, so daß konkurrierende Arbeit zu gleichem Schritt gezwungen wird. Nun kann das Kapital dem Weltmarkt zeitweilig das benötigte Arbeitsgut, von keiner Konkurrenz bedroht, vorenthalten und den Preis der Ware vorschreiben. Das ist die Triebfeder zu den Kartells und Trusts, den Syndikaten und Fusionen gleicher Betriebe. Indem das Kapital eine bestimmte Arbeitsrichtung einheitlich beherrscht, setzt es also vom Welt-

markt unkontrollierbar den Preis der Ware fest; zugleich aber in unmittelbarer Folge daraus wird auch der Arbeitswert bedroht. Es gibt dann keine Möglichkeit des Arbeiters dieses Gebietes zu arbeiten, anders als soweit es dem Kapital gefällt, das dies Gebiet beherrscht. So kann die Paradoxie zur Wirklichkeit werden, daß Arbeitswert und Warenpreis in entgegengesetzter Richtung sich bewegen. Der Arbeiter ist von dem Weltmarkt getrennt, auf dem sich der Wert seiner Arbeit aus dem Werte seines Arbeitsgutes in unausgesetzter Kontrolle bestimmen soll. Eine weitere Wirkung der Gesellschaftung des auf gleichem Arbeitsgebiet interessierten Kapitals ist seine Fähigkeit, dem zum Talent besonderten Arbeiter seinen Beruf unbrauchbar zu machen. Die Fabriken bestimmter Arbeitsgebiete, die zu einem umfassenden Kartell zusammentreten, binden sich gegenseitig, keinen Arbeiter der einen Fabrik ohne deren Erlaubnis in einer anderen anzustellen. Das Prinzip des Kapitalismus hat also die Macht, dem Arbeiter die Gelegenheit zu seiner beruflichen Arbeit zu nehmen und ihn dadurch zum Gelegenheitsarbeiter zu machen; ein scharfstacheliges Spiel mit dem Worte Gelegenheit! Dadurch erhebt sich neben dem Kampf genossenschaftlicher Arbeit gegen den Kapitalismus ein neuer Kampf: der Kampf der Arbeiter selbst, auf die eine bestimmte Kapitalgruppe spezifisch und unmittelbar bezogen ist; der Kampf des Kapitals mit „seinen" Arbeitern. So entstehen die Berufsgenossenschaften, die eine Kampfbildung der Arbeit gegen das Kapital aus dem Gedanken sind, Arbeitswert und Warenpreis einander unbegrenzt anzunähern, wie es die reine Aufgabe des Weltmarktes ist. Den gleichen Sinn haben mittelbar auch die Einkaufsgenossenschaften, die Konsumgenossenschaften.

Die Prinzipien, die aus dem Begriff des Kapitals entspringen und zu den Gestaltungen der Trusts, Syndikate, der Verbände usw. auf der einen Seite führen, auf der andern zu den Berufsgenossenschaften und Gewerkschaften, haben Gebilde innerhalb des ökonomischen Lebens erzeugt, die, teils von ihren Urhebern in entgegengesetzter Absicht geplant, mittelbar gleichwohl brauchbar sind, dem systematisch übergeordneten Prinzip des Staates das Problemgebiet für seine Arbeit zuzurüsten. Denn sei es selbst in der Weise, daß gegen Bildungen wie die Trusts oder die Arbeitgeberverbände, die das Ganze der ökonomischen Gesellschaft bis in das Innerste bedrohen können, durch den Zusammenschluß aller solcher ungebundenen Kräfte nun auch die Mittel, sie unschädlich zu machen, außerordentlich vereinfacht sind. In der anderen Gruppe solcher durch das kapitalistische Prinzip direkt oder indirekt gezeitigten Gestaltungen (den Berufsgenossenschaften und Gewerkschaften) wirkt ein Denken, aus dem der Staat unmittelbar lernen kann, wie er schützend und helfend eingreife, damit sich seinem eigenen Denken das ökonomische Leben als sein Problemgebiet wachsend klarer und reiner darbiete. Denn das reine Problemgebiet des Rechtsdenkens ist die auf dem Weltmarkte sich unausgesetzt kontrollierende gemeinwirtschaftliche Arbeit.

d) Über einen Systembegriff der kapitalistischen Gesellschaft.

Wir können uns bezüglich eines Systemausdrucks für das Ganze der Wirklichkeit, in dem das kapitalistische Prinzip sich durchsetzt, darum kurz fassen, weil wir ausführlich darüber im 1. Teil dieser Ethik gesprochen haben.[1] Es macht eine gewisse Schwierigkeit zu behaupten, daß der systemartige Begriff, in dem die kapitalistische Gesellschaft zum Ausdruck kommen soll, der Begriff des Publikums sei. Ist es doch so, daß jeder, der eine Ware oder eine Leistung um Geld anbietet, alle diejenigen Einzelnen, auf deren Geld er es abgesehen hat, „sein Publikum"

[1] Vgl. S. 203ff.

nennt. Also scheint unter „Publikum“ nur der Haufe aller Einzelnen im Sinne von Konsumenten verstanden zu werden. Nun gibt es allgemein aber keine solche Trennung der Individuen in Konsumenten einerseits, Produzenten andererseits; im besonderen allerdings, sofern es Menschen gibt, die nicht von ihrer Arbeit, sondern von ihren Zinsen leben. Zumeist ist also der Konsument zugleich in anderer Richtung auch Produzent. Trotzdem bleibt bestehen, daß das „Publikum“ seinem eigentlichen Gehalte nach durch den Begriff der „Abnehmer“ bestimmt ist. Diese Tatsache kennzeichnet den Begriff des Publikums vollkommen. Der Einzelne, der irgend etwas, eine Ware oder eine bloße „Darbietung“, gegen Geld einzutauschen begehrt, spricht, wenn er vom Publikum redet, allein dies aus, daß ihn der Einzelne nur als Abnehmer angeht; er sieht im Publikum nur die Menge der Käufer; und wie ein Taler soviel gilt wie der andere, so sieht der Verkäufer den Einzelnen aus dem Publikum unter keinem größeren Personenwerte, als dem Worte „man“ innewohnt. „Man“ ist der Einzelne des Publikums. Mit dem Vollzug des Kaufes ist die Verbindung mit dem Publikum erledigt. Damit ist, wie wir früher aussprachen[1], eine Voraussetzung des ökonomischen Lebens in Angebot und Nachfrage beseitigt worden, daß das für die Ware gebotene Geld, weil in ihm Arbeit investiert ist, in Arbeit sich wieder umsetzen müsse. Diese Voraussetzung besteht im Kaufgeschäft mit dem Publikum nicht. Das Rechtsdenken bezeichnet das Geschäft, das sich ohne diese gemeinwirtschaftliche Voraussetzung vollzieht, als Luxus und begründet dadurch eine Forderung der Steuer. Weil nun (allgemein) jeder im Publikum ein Anbietender ist, der mit den Andern (sein Publikum) nur zum Zwecke des Kaufes zusammentritt und zugleich mit der Erledigung des Geschäftes auch sich ihrer „erledigt“,

[1] a. a. O.

so ist das Publikum nur ein Haufe von Individuen, unter dem Gesichtspunkt des Kaufes betrachtet. Weil in diesem Kaufgeschäfte jene gemeinwirtschaftliche Voraussetzung nicht besteht, so entspricht das Dargebotene (prinzipiell) nicht einem Bedürfnis, sondern einem Genuß. Denn wie sich der Vorteil zum Gewinn verhält, so verhält sich der Gebrauch zum Genuß; und alles Angebot an das, was wir „Publikum“ nennen, geschieht lediglich aus dem Prinzip des Gewinnes, als aus dem Prinzip des Kapitals. Das Kaufgeschäft mit dem Publikum geht demnach von einem kapitalistischen Individuum aus (das nicht schon Kapital zu besitzen braucht!), nicht von gemeinwirtschaftlicher Person. Daraus ergibt sich, daß jeder Einzelne, als ein Verkäufer, die Vielheit, als sein Publikum, von sich prinzipiell getrennt weiß; denn das Prinzip des Gewinnes ist privatwirtschaftliches Prinzip und nicht gemeinwirtschaftliches Prinzip. Aus alledem ergibt sich, daß das in Hinsicht auf ein „Publikum“ Angebotene soweit wie möglich der unausgesetzten Kontrolle des Weltmarktes entzogen wird. Das Geschäft zwischen Verkäufer und Publikum kommt durch eine „Anpreisung“ zwischen Individuen, zwischen Einzelnen mit Einzelinteressen zustande. Das heißt: der Preis der Ware gilt nur diesen einzelnen Käufern, es besteht nicht die Voraussetzung eines gemeinwirtschaftlichen Wertes der Ware. Dadurch kennzeichnen sich die Preise für das Publikum als Liebhaberpreise, als Saison- und Modepreise; in Summa als Luxuspreise. Es verliert der Begriff eines Wertes der Ware seinen Sinn; er wird ersetzt durch den jeweiligen Preis der Ware; während der Weltmarkt im Preise nur den neutralen Maßstab für eine Wertbestimmung der Ware sieht. Der Begriff des Käufers im Rahmen des Publikums führt, wenn er folgerichtig zu Ende gedacht wird, zum Begriff des Protzen; er fragt nicht erst, wieviel etwas kostet; sondern er nimmt jeden Preis mit in Kauf, weil er nicht die Ware, sondern seine Lust des Besitzes

erkauft, die er sich nicht gemeinwirtschaftlich, (d. h. für ihn: „nach Jedermann") taxieren lassen will.

So ist denn zu schließen: wie es keine „Person" des Kapitalismus gibt, will man nicht das „Man", das heißt das zu keiner Unterscheidung von andern reizende Individuum dafür ansehen, so auch keine kapitalistische Gemeinschaft, keine Einheit eines Systems der Wirklichkeit gemäß dem kapitalistischen Prinzipe. Publikum ist der aus dem Prinzip des Gewinnes vom kapitalistischen Individuum angesehene Haufe kauffähiger Individuen. Und demnach sieht jedes Individuum einen Haufen Anderer als „sein" Publikum an. Es gibt also gar nicht „das Publikum", sondern stets nur ein Publiknm bezüglich eines bestimmten Kaufinteresses. Der Weltmarkt in seinem stets neu sich kontrollierenden Preisansatze der Warenwerte ist prinzipiell nur einer. „Das Publikum" ist allenfalls nur der Sammelname für eine Vielheit verschiedener Interessenkreise, deren Interesse ein Kaufgeschäft ist, in dem der „Preis" sich der Wertkontrolle des Weltmarktes zu entziehen sucht.

2. Der Staat.

a) Erörterungen gemäß einer totalen Begründung des Prinzips.

Indem wir zur Erörterung des Prinzips des Staates übergehen, haben wir uns klar zu sein, daß es sich hierbei nicht um eine Theorie der Geschichte des Staates in dem Sinne handelt, als gelte es, in rückschauender Methode ein Prinzip für ein biologisches Faktum der Vergangenheit nachzuweisen, ein Prinzip, das die Geschichte des Staates von seiner ersten Erscheinung an und gerade aus dem Interesse für diese anfänglichen Erscheinungen auf eine Formel brächte. Wollte man den Gegensatz in äußerster Schärfe ausdrücken (die darum allerdings den Gegensatz etwas überspannen wird), so müßte gesagt werden, daß

wir ein Prinzip für die Geschichte des Staates vielmehr nach seiner möglich letzten Erscheinung hin zu bestimmen suchen.

Wo wäre die? Eine „möglich letzte Erscheinung des Staates" ist ein Unbegriff. Es ist also dieser überscharfe Gegensatz zu berichtigen: das Prinzip des Staates, das wir suchen, muß ein prospektiver Zweck sein. Es ist Vorsatz und Absicht. Aller Willensaffekt ist mit seiner Handlung immer nur der Anhub der Zukunft. Das Temperament dieses Affektes ist das Sollen. Denn den Vorsatz, der ein Voraus-Satz ist, rechnet es sich als ein Vorhaben zu. Somit handelt es sich darum, ein Prinzip zu bestimmen, das erstens total begründbar, d. h. in ureigener Methode entworfen und also nur durch sich in eigene Tiefe zurück begründbar ist; und das zweitens als ein Prinzip des Staates, im Sinne eines Vorsatzes vom Willensdenken entworfen und im Sinne eines Vorhabens vom Willensaffekt sich zugerechnet, die Geschichte unserer Tage bestimmt. Und gibt es das Problem einer Geschichte, das sie als eine Kontinuität des Denkens und des Handelns begreifen will, so muß das Prinzip nachweisbar sein zugleich auch in aller Vergangenheit, wenn auch nur in der stillen Zartheit, die der Vergangenheit nicht das Gepräge geben kann, hindurch durch die starke Hülle des Instinktlebens mit seiner Nähe zur Natur. Indem wir die Geschichte betrachten als den Weg des Starkwerdens dieses von uns jetzt zu erörternden Prinzips, wollen wir in ihr das Gebiet des Fortschritts sehen. Das, wonach wir die Geschichte als Gebiet des Fortschritts rechtfertigen wollen, das ist in einem prospektiven Zweck zu finden; und zwar jetzt vom Staatsrechtsdenken unserer Gegenwart, die die Schwelle der Zukunft ist, in einem Prinzip des Staates. Gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit haben wir das neue Prinzip an dem Problem entstehen zu lassen, das sich aus einem systematisch vorgeordneten Gebiete ergibt; wir ken-

nen nur erst das Gebiet der Gemeinwirtschaft und ihrer Ausartung in der Privatwirtschaft, das Gebiet der Ökonomie. So muß denn in ihr das Problem gesucht werden.

Das Problem der Ökonomie trat in volle Erscheinung an ihrem Systembegriff, der Idee des Weltmarktes. In der Geschichte der Ökonomie treten Erscheinungen zutage, die den unendlichen Versuch eines Wertsystems der Mittel, die das Prinzip der Freiheit zu verwirklichen bestimmt sind, mit gewaltiger Kraft bedrohen und verwirren. Diese Kräfte des privatwirtschaftlichen Interesses durchdringen alle Tatsachen aus gemeinwirtschaftlichem Prinzip und sind also von ihnen untrennbar. Ein gewaltsames Vernichten jener Interessen bedeutet eine unabsehbare Schwächung zugleich des gemeinwirtschaftlichen Lebens. Denn die Entstehung der kapitalistischen Gesellschaft geht aus einem Motiv hervor, das der gemeinwirtschaftlichen Gesellschaft wesentlich ist. Ein Arbeiter gelangt vermöge eines hervorragenden Talentes zu einem Übergewicht über den Arbeiter des gleichen, d. h. noch nicht unterschiedenen Arbeitsgebietes. Auf Grund dieser gesteigerten Naturkraft seines Talentes wird er den Preis seines Arbeitsgutes entweder niedriger halten können als die „Berufsgenossen" und also den Arbeitswert der Anderen vermittels der Kontrolle auf dem Weltmarkt herabsetzen, sie also auf dem Wege ihrer Auskömmlichkeit verzögern, — oder er hält den Preis seines Produktes auf gleicher Höhe, kann dann die Güte seiner Arbeit steigern selbst ohne so großen Aufwand der Handlung, wie sie der Berufsgenosse für die geringwertige Arbeit aufwenden muß; und also wird jener in beiden Fällen der siegende Konkurrent auf dem Weltmarkt. Daraus entspringt eine Paradoxie in Begriff der ökonomischen Handlung. Die Bestimmung zum Talent geschieht aus dem Zweck, den Arbeitswert zu steigern. Die Spezialisierung des Talentes bezog es zugleich auf den Weltmarkt. Der Weltmarkt aber ermöglicht die Konkurrenz gleichberuflicher Arbeit. Durch den Weltmarkt wird aber der Weg der Auskömmlichkeit des schwächeren Talentes durch das hervorragende Talent verzögert. Das heißt: Im Verfolg eines prospektiven Zweckes vermag eine Naturtatsache den Weg der Handlung, die aus diesem Zweck unternommen ist, zu beschränken; zwar nicht durch das Prinzip der Arbeit, aber im Gang der geschichtlichen Wirklichkeit gemäß diesem Prinzipe. Damit stehen wir an der Schwelle der kapitalistischen Gesellschaft, in der eine Naturtatsache mächtig wird, die an sich vom Prinzip der ökonomischen Arbeit gebraucht werden muß, aber noch nicht (weil niemals) beherrscht worden ist. Durch sie tritt bei gleicher Anspannung des Arbeitsaffektes eine Verungleichung der Stellung des Arbeiters auf dem Weltmarkt ein, d. h. aber: eine Verungleichung der Auskömmlichkeit. Da entspringt aus dem Instinkt des Individuums das Begehren, diese Folge aus einer Naturtatsache zu erhalten und zu steigern. Denn aus ihr ergibt sich eine Freiheit nicht nur durch unmittelbare Arbeit, sondern durch mittelbare Arbeit, sofern das gesamte Arbeitsvermögen der Gesellschaft unter privates Interesse gestellt wird. Und nun entsteht eine unabsehbare Beirrung und Erschütterung des Weltmarktes, denn der Weltmarkt wird prinzipiell beirrt durch das Individualinteresse; damit aber zugleich noch tiefer eine Gefährdung des genossenschaftlichen Prinzipes, des Prinzipes der Arbeit, die nur genossenschaftlich gedacht werden kann: Es handelt sich nicht mehr um den Preis der Ware, der in Frage steht, sondern darum, daß der Arbeiter selbst nicht mehr den Zweck seiner Arbeit bestimmt, sondern für den fremden Zweck des Arbeitsgebers ein Mittel der Verwirklichung von fremden Individualinteressen wird. Das ist der Stand des schweren Problems, das aus sich nicht zur Lösung kommt.

Erwägen wir, um uns den Zugang zum neuen Prinzip des Staatsdenkens zu eröffnen, wie denn die Weltmarktkontrolle des Warenpreises verläuft. Wonach also wägt sich der Vergleichswert, der Preis der Ware ab? Der Warenpreis ist (seiner einfachsten Gestalt nach) aus dem Preis für das Rohmaterial und für die Arbeit zusammengesetzt. Das Material bestimmt den Preis der Ware aus natürlichen Umständen, wie nach der Seltenheit des Vorkommens, der leichten Verderblichkeit usw. Dieser Grund der Preisbestimmung wird in dem Problem des Weltmarktes erst dann wirksam, wenn der Mensch durch künstliche Herstellung desselben Materials von dem Zwingenden dieser natürlichen Bedingungen sich befreit und dadurch einen oft gewaltigen Preissturz der fertigen Ware bewirkt. Zu denken ist an die Verdrängung der Pottasche durch die Sodafabrikation, an den künstlichen Gummi, Salpeter, Indigo. Denn dadurch werden zugleich zumeist alle Arbeiten, die der Bearbeitung des Rohmaterials dienten, gegenstandslos; ganze Berufe sind zum Aussterben verurteilt. Das sind naturgewaltige Erschütterungen des Weltmarktes, die, (von der Geschichte, sofern sie in die Zukunft geht, gezeitigt), nicht gehindert werden dürfen, weil sie dem Prinzip der Freiheit dienen; für sie muß das Willensdenken in der Form von Arbeitslosenversicherung Milderungen der eintretenden Schärfen schaffen; kein Denken kann für solche Veränderungen der Produktionsweisen prinzipiell solche Vorkehrungen treffen, daß der Arbeiter keinen Nachteil durch den Weltmarkt erfährt; nur mildern kann es. Denn es sind Erschütterungen, die nicht dem Prinzip der Arbeit widerstreiten, vielmehr aus ihm hervorgehen.

Ein anderer Grund für die Höhe des Warenweltmarktpreises liegt in der Gefährlichkeit der Gewinnung und Herstellung. Es kommt dabei in Anschlag, daß die Verkürzung der Lebenszeit durch gesundheitschädliche

oder lebengefährdende Wirkung der Arbeit eine Beschleunigung der Auskömmlichkeit erfordert. Zu denken ist etwa an Sprengstoff-, Automobil-, Flugzeugpreise. Dadurch scheint ideell ein Gleichgewicht herstellbar, und es bedeutet kein Problem des Weltmarktes.

Ein folgender Grund der Preisbestimmung liegt darin, daß die Ware als eine neue durch eine Pionierarbeit gewonnen werden muß. Zu denken ist an Faktoreiwaren der Tropen, an die Preise von Ingenieurwerken in Gegenden, die der Heimat und Kultur entlegen sind, wie an den Suezkanal, die Nilstauung, den Panamakanal. Hier besagt der Preisansatz einen Ausgleich für die Entsagung der Arbeiter an Auskömmlichkeit und Zufriedenheit durch den Aufenthalt in kulturarmer Gegend und die dadurch bedingte Lebensweise. Also auch hier erledigt sich die Schwierigkeit durch die innere Kontrolle des Weltmarktes selber.

Die Beirrung des Prinzips der Ökonomie, gegen die der Weltmarkt keine Selbsthilfe aufbringen kann, ist die Tatsache der Preisbestimmung der Ware durch das überragende Talent, die das untergeordnete Talent gerade durch den Weltmarkt vernichtet und als Ursprung des Kapitals das Prinzip der Freiheit durch mittelbare Arbeit in die Genossenschaft der Freiheit durch unmittelbare Arbeit hineinträgt. Hier wird der Warenpreis erschüttert nicht im Dienste des Prinzips der Freiheit, wie wir S. 328 sehen konnten, sondern unter Verwendung einer Wirkung des Prinzips in prinzipiell feindlicher Absicht. So ist denn die Ökonomie selbst machtlos, die Arbeit zu schützen, ihr Prinzip der Freiheit zu wahren.

Aber noch steht eine Arbeit aus, die sich nicht in einer Ware investiert, die also dem Warenweltmarkte überhaupt nicht zugänglich ist, sondern allenfalls nur einem Arbeitsweltmarkt. Es ist an alle sogenannt geistigen Berufe zu denken, wie den Juristen, den Lehrer, den Arzt, den Archi-

tekten. Steht ihre Arbeit etwa nicht unter dem Prinzip der Freiheit? Wie gliedert sich der Wert ihrer Arbeit ein in das Ganze der Arbeitsgemeinschaft? Das sind entscheidende Gründe für ein Willensdenken, in einem neuen Prinzip oberhalb der Ökonomie das zu beschaffen, was die Ökonomie durch ihren Systemausdruck des Weltmarktes nicht sichern kann: eine Erhaltung des Arbeitsganzen zu gewährleisten. Damit stehen wir an der Schwelle desjenigen Willensdenkens, das in seinem neuen Prinzip den Staat begründet.

Es handelt sich also darum, erstens den Arbeiter gegen die aus der Konkurrenz ermöglichte Vergewaltigung durch das gleichberufliche Talent glücklicherer Naturausrüstung und gegen deren Folge: das kapitalistische Individualinteresse zu schützen und zugleich zweitens den Arbeiter, der nicht erst auf dem Umwege einer Investierung seiner Arbeit in Ware Arbeit verrichtet, seine Stelle im Arbeitssystem anzuweisen; denn auch dieser stellt seine Arbeit unter das Prinzip der Auskömmlichkeit und des Vorteils, sofern er sich nach Art seiner Naturmitgift zum besonderen Talent bestimmt. Da erfaßt das Willensdenken das Prinzip, die Arbeitswerte abzustufen nach den Graden der Kultur zum Talent, nach dem Lehrgang des Talentes. Das Staatsdenken spricht das Prinzip der Arbeitswertung aus nach den Graden der Bildung zur Arbeitsfähigkeit des Talentes.

Wir müssen uns darin sicher machen, daß mit diesem Prinzipe der Wille einen gegenüber der Ökonomie neuen prospektiven Zweck erdacht hat: der Wert der Arbeit soll bestimmt werden durch den Weg der Bildung zur Arbeitsfähigkeit. Zunächst legt dies Prinzip die Wertung der Arbeit einem Urteil vor, das nicht von dem Vollzug und den gemeinwirtschaftlichen Folgen dieses Vollzuges abhängig ist. Die Wertung geht dem Vollzug der Handlung vorauf. Dadurch wird die Arbeit auch des

Talentes vergleichbar an Wert, das mit seiner Arbeit nicht den Umweg über die Einkleidung in Ware macht. Und zweitens erhält das Talent seinen Halt in einer Arbeitskategorie; die Arbeit wird gewertet durch Arbeitsklassen. Dadurch wird das Talent vor der Konkurrenzwirkung des kapitalistischen Individualinteresses geschützt. Diese Arbeitskategorien oder Arbeitsklassen sind nicht Stände oder Kasten. Denn es handelt sich um einen prospektiven Zweck, d. h. um die Idee einer Arbeitswertung, die eine unendliche Aufgabe ist und also niemals bei Ständen zum Stillstand gelangt, sondern unbegrenzt ein Abwägen der Werte ist. Doch wollen wir an der geschichtlichen Erscheinung der Kasten und Stände die wertvolle Beobachtung machen, daß dies Prinzip seit je als machtvolles Prinzip des staatlichen Denkens wirksam gewesen ist, allerdings durch das Individualinteresse verunstaltet, so daß in dieser geschichtlichen Erscheinung der Sinn der Idee als unendlicher Aufgabe nicht zur klaren Wirkung kam.

Es entspringt dies Prinzip also aus dem doppelten Notstand: für die dem Warenweltmarkt entzogenen Berufe eine Vergleichbarkeit mit den übrigen zu erdenken, zugleich das betonte Talent, mit dem das Kapital in die Welt kommt, von der Hemmung der Freiheit des Anderen gleicher Art abzuhalten und eine Freiheit durch mittelbare Arbeit zu beseitigen. Da wird dann durch die Gleichheit der Vorbedingungen zur Arbeitsfähigkeit die Gleichheit des Wertes der Arbeit begründet. Und demnach spricht sich das Prinzip des Staatsdenkens als Prinzip der Gleichheit aus. Wir haben später zu beachten, wie dieses Staatsprinzip der Gleichheit der Arbeitswerte das Grundgesetz des Staates, die Gleichheit vor dem Gesetz in sich enthält; vgl. c) dieses Abschnittes.

Es muß nun zur Einsicht gebracht werden, wie mit diesem Prinzip eine eigene Methode, d. h. die Möglich-

keit einer unbegrenzten Rechtfertigung gegeben ist. Erscheint es nicht im Angesichte des ökonomischen Prinzipes wie ein Widerspiel, zur Schaffung einer systematisch höheren Gemeinschaft aus dem Material des ökonomischen Lebens ein Prinzip der Gleichheit anwenden zu wollen, während die Ökonomie durch die unbegrenzte Besonderung der Talente sich aufgebaut hat? Und wie soll eine Vergleichbarkeit da möglich sein, wo aller Affekt des Willens auf Verungleichung gerichtet war? Da ist zu erkennen, daß die Bildung zur Arbeitsfähigkeit ursprünglich nicht unbegrenzt mannigfaltig ist, sondern aus gemeinschaftlichem Fundamente sich erhebt. Erst aus einer Allgemeinbildung zur Arbeitsfähigkeit ersondert sich die Talentbildung, die „fachliche" Bildung. Nun zeigt sich das Prinzip der Gleichheit als eine Idee, d. h. als die unendliche Aufgabe aus prospektivem Zwecke darin, daß es sich in der Geschichte des Staatsdenkens verfolgen läßt, wie der Begriff der allgemeinen Bildung sich durchgesetzt hat. Volksschule, Mittelschule und höhere Schule beanspruchen, allgemein bildende Stätten zu sein, die durch die Geschichte hindurch eine unbegrenzte Annäherung der Ziele erstreben. Die Volksschule sucht eine Umformung und Erweiterung zu erreichen, die in die Mittelschule, diese solche, die in die höhere Schule überleiten und dadurch die Trennung in Bildungskasten und -stände überwinden; auf daß es eine wahrhafte Gemeinsamkeit aller Bildung zur Arbeitsfähigkeit gebe, von der eine Vergleichbarkeit der Arbeitswerte als sicherem Fundamente ausgehen kann. Dann erst ist das Prinzip der Gleichheit in voller Wirkungsmöglichkeit, wenn die starre Ungleichheit der Kasten und Stände beseitigt ist, die sich auf die starre Ungleichheit getrennter Formen der Allgemeinbildung stützt. So ist die Errichtung der Realschule als Mittelschule zwischen Volksschule und Gelehrtenschule zu werten; so die Errichtung und das Erstreben der Gleichberechtigung von Oberrealschule, Realgymnasium neben dem humanistischen Gymnasium; das ist der Sinn der obligatorischen Fortbildungsschule, das Erstreben der Einjährigenberechtigung für niedere Schulgattungen mit Aufbau usw. In unbegrenzter Rechtfertigung begründet das Staatsdenken die Forderung der Vergleichbarkeit einer Bildung zur Arbeitsfähigkeit durch die Forderung eines unausgesetzt allgemeiner und breiter zu gestaltenden Fundamentes allgemeiner Bildung. Das Examen fordert das Staatsdenken als den Ausdruck für den Wertansatz der kommenden Arbeit. Wo nun ein Talent sich zu einem Berufe besondert, für den eine Vergleichbarkeit noch nicht gefunden ist, da bewertet das Staatsdenken das Talent so lange nach der Stufe der Allgemeinbildung, von der an es sich abgezweigt hat. Unbegrenzt aber sucht das Prinzip der Gleichheit sich auch über diesen Beruf unmittelbar und besondert zu rechtfertigen, indem es eine Ordnung des Bildungsweges erdenkt, der wie immer besondert, doch eine Vergleichbarkeit durch Abwägen der Bildungszeit und der Bildungsgebiete gegeneinander ermöglicht. So entstehen Handelsschulen, Handelshochschulen bis zu Kolonialinstituten, Akademien, Konservatorien. Wo aber die Vergleichbarkeit im hohen Grade schon erreicht, da ist sie dadurch möglich gemacht, daß erstens die fachliche Bildung von bestimmten Stufen des gemeinsamen Fundamentes der allgemeinen Bildung sich abzweigt, und daß zweitens eine bestimmte Zeit der fachlichen Ausbildung erforderlich gehalten wird. So bei den Arbeitern, die nach den Prüfungen an Werkmeisterschulen, technischen Mittelschulen und Technischen Hochschulen und an den verschiedenen Fakultäten der Universität zur Arbeit entlassen werden.

In diesem Prinzip der Gleichheit, die nur in unendlicher Rechtfertigung zu erstreben ist im Sinne einer Vergleichbarkeit des Wertes der Arbeit nach dem zu fordern-

den Willensaufwand bis zur Arbeitsfähigkeit, begründet sich die Idee einer Systematisierung der Arbeit in Arbeitskategorien. Darum erkennen wir im Prinzip der Gleichheit nunmehr das Prinzip der Symmetrie der Arbeit, des Symmetrierens der Arbeit. Darin besteht die durchaus entscheidende Aufgabe desjenigen Willensdenkens, das wir das Staatsdenken nennen. Und Staatsdenken ist Rechtsdenken. Also ist uns Rechtsdenken das Denken der Vorsätze für den Affekt des Willens, gemäß denen eine Symmetrie aller Arbeit möglich wird.

b) Erörterungen gemäß der Forderung einer Totalität der Bedingung des staatlichen Willens.

Weil nun nicht mehr, wie in der ökonomischen Gesellschaft die Arbeit allein nach ihrem Vollzug durch den Weltmarktpreis oder durch das Wechselspiel von Angebot und Nachfrage hinterher gewertet wird, sondern voraus vor ihrem Vollzug aus den Voraussetzungen und Bedingungen der Bildung für den Vollzug der Arbeit, so wird der Wert der Arbeit von der Naturtatsache des individuellen Talentes und dem bloßen Kollektivausdruck des Individuums, dem „generellen Bedürfnis", frei und vermittels Berufskategorien unter neue prinzipielle Betrachtung gestellt. Dadurch wird die Arbeit so gewertet, daß sie in einer Symmetrie aller Arbeit Bestand gewinnt. Über jeder einzelnen Arbeit steht eine Wertung, die sie in allgemeiner Beurteilung als die nur individuelle Darstellung einer Kategorie sieht. Ihre Wertung entspringt also aus einem Gesetz der Wertung der Arbeitsklasse. Denn sie hat vor sich vorausstehend die Forderung einer Gesetzmäßigkeit von Bildungsbedingungen zur Arbeitsfähigkeit.

So wird denn die Arbeit als Allgemeinbegriff gefaßt und als Allgemeinbegriff auf die Bedingungen untersucht, die ihre Ausübung möglich machen. Dieser Allgemeinbegriff

der Arbeit bedeutet in neuer Fassung den Begriff genossenschaftlicher Arbeit. Denn nur die Arbeit ist genossenschaftliche Arbeit, die allgemeinwertige Arbeit ist. Diese konnte in der Ökonomie nur aus dem Gesichtspunkt des Talentes, des Einzelnen und also der Einzelnen im Sinne einer generell notwendigen Arbeit bestimmt werden (Weltmarkt); jetzt handelt es sich nicht mehr um ein Gattungsbedürfnis, sondern um ein System allgemeinwertiger Arbeit, gemessen an den Bildungsbedingungen. Damit wird der Begriff genossenschaftlicher Arbeit vertieft zu einem System allgemeinwertiger Arbeitskategorien, deren Wertigkeit dadurch begründet wird, daß zu ihrer Arbeitsfähigkeit eine Bildung aus allgemeinem Fundamente, von ihm zum besonderten, aber unbegrenzt in Vergleichbarkeit gehaltenen Ausbau erdacht ist. Nicht das ist also das Prinzip der Wertung der Arbeit, daß ihr Erzeugnis das Prinzip der Freiheit verwirklicht; das mag und soll bestehen bleiben. Aber es melden sich andere Handlungen an, die wohl aus dem Gesichtspunkt des Talentes und des Berufes, (also vom handelnden Einzelnen gewiß im Interesse seines Vorteils und seiner Auskömmlichkeit) verrichtet werden, also ihren Preiswert beanspruchen; die die anders gerichteten, rein ökonomischen, in „Ware" sich entäußernden Handlungen darum begriffsnotwendig mitwollen, gleichwohl nicht als unmittelbare Verwirklichungen des Prinzips, sich und den Anderen von der Natur zu befreien, verstanden werden können; wir denken an den Beruf des Richters und des Künstlers. Auch diese Berufe gilt es zu befassen. Denn sie sind als Berufe ökonomisch zu werten, sind aus dem Prinzip der eigenen Auskömmlichkeit heraus erwählt; und gleichwohl bezieht sich die Handlung auf den Anderen nicht unmittelbar im Sinne des Prinzips der Freiheit. Da hilft das neue Prinzip des Staatsdenkens. Auch diese Berufe erheben sich aus gemeinsamem Fundamente

und ersondern sich aus ihm in uneingeschränkter Vergleichbarkeit. Daraus ergibt sich, daß der Einzelne, die Person, die als die Darstellung und Wirklichkeit des Prinzips der Gleichheit und Symmetrie in Handlung sich unbegrenzt durchzusetzen hat, eine ganz andere Gestalt als das Talent haben muß. Es erhellt schon aus folgender Betrachtung. Wie unbegrenzt auch alle Arbeit nach wie vor sich zu besondern hat, um dem Prinzip der Auskömmlichkeit Verwirklichung zu schaffen, so ist doch der Begriff des Konkurrenten für den neuen Personbegriff nicht mehr eine bedrohliche Offenbarung des Weltmarktes, sondern eine begriffliche Selbstverständlichkeit der Arbeit, sofern sie unter dem Allgemeinbegriff der Kategorie gedacht wird und also die einzelne Arbeit, die Arbeit des Einzelnen in sich enthält. In den Grenzen der Arbeitskategorie hat also der Einzelne die Grenzen seiner Handlung, aber die Grenzen sind nicht Schranken, sondern sind in beständiger Bewegung der Besonderung; die allerdings die Vergleichbarkeit bewahrt, denn die Besonderung ist Ersonderung aus allgemeinem Fundament. Darum gilt der Arbeiter nur, was seine Kategorie gilt, in die er eintritt. Er gilt so viel, so weit er die Bedingungen seiner Kategorie erfüllt, die Grenzen seiner Kategorie ausfüllt, so weit er die Besonderheit seiner Kategorie in seiner Einzelheit darstellt, vorstellt, repräsentiert. Also liegt der Wert derjenigen Person, die die Verwirklichung des Prinzips der symmetrierenden Gleichheit ist, darin, daß sie der Repräsentant ihrer Berufskategorie ist. Sie trägt den Wert ihres Berufes, ist für ihn verantwortlich. Denn der aus der symmetrierenden Gleichheit bestimmte Wert des Berufes ist das Vorhaben des Willens dieser Person. So ist die Person, die in ihrer Handlung ihre Arbeitskategorie repräsentiert, bedingend und zugleich bedingt durch die Symmetrie, durch den Vergleichswert aller Arbeitskategorien. Die Person ist bedingend und

bedingt nicht als Einzelner mit dem Talenteinschlag individueller Naturgestaltung, sondern in der Geltung einer repräsentativen Allgemeinheit, als Repräsentant einer Gesetzmäßigkeit. Diese Art der Bedingung des Einzelnen infolge eines Prinzipes der Allgemeinheit und Gesetzlichkeit nennen wir seine Verantwortlichkeit. Wie die Person des Staatsdenkens als der Einzelne von dem Allgemeinwert der Arbeitskategorie erhalten wird, so ist auch umgekehrt sie verantwortlich für die Erhaltung des Ganzen des Arbeitssystems. Wie der Einzelne geborgen ist im Allgemeinwert, in der Gesetzlichkeit seiner Kategorie, so ist er selbst Bürge der Erhaltung des Ganzen: als Repräsentant der Arbeitskategorie, die seinen Wert und der er ihren Wert bedingt. Und weil der Wert ein Wert der Symmetrie ist, so wird der Einzelne zum Bürger. „Bürger" heißt uns Bürge sein für die Bedingung des Ganzen und geborgen sein durch sie nach Formen der Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit.

Hieraus ergibt sich der besondere Ausdruck für diejenige Handlung, die die Verwirklichung des Staatsprinzips der Gleichheit ist. Die Arbeit der Ökonomie ist im voraus blind und auf Koalition angewiesen, kontrolliert sich erst hinterher im Weltmarkt. Die Staatshandlung ist vor dem Vollzug der Arbeit disponiert, an ihre Stelle gestellt; denn das Ganze der Arbeit steht in den Bedingungen zu ihrer Möglichkeit allgemein aller Einzelhandlung voraus. Demnach weiß jeder Vollzug der Einzelhandlung die Idee eines Ganzen der Arbeit über sich, das seiner Möglichkeit nach entworfen und unbegrenzt weiter zu entwerfen ist. Diese Idee gilt es repräsentativ zu verwirklichen; sie steht in ihrer Allgemeinheit und Gesetzmäßigkeit über aller Einzelhandlung. Die Handlung hat der Idee zu dienen, die Verwirklichung der vorausstehenden Möglichkeit, das einzelne Vorhaben dem allgemeinen Vorsatze. Die Handlung des Bürgers heißt Dienst. Dieser Dienst

ragendes Talent oder ihr entschlüpft durch weitere Besonderung, vermag sich das ökonomische Prinzip des Vorteils, (der zunächst unmittelbar nur als der eigene Vorteil, der Vorteil dieses individuell Einzelnen gedacht ist), durchzusetzen. So gilt es demnach, immer sorgsamer seine Kräfte zu wägen in sich und gegen die der Anderen, um immer von neuem durch stärkere Besonderung den festen Halt in der Genossenschaft zu finden. Neue Berufe gilt es zu ergreifen, d. h. zu erschaffen durch das Innewerden und das Durchbilden neuer Talente. Das ist der Sinn der freien Konkurrenz, des freien Wettlaufes.

Aber weil dieser Weg ein unendlicher ist, so gibt es kein ewiges Heil auf irgendeiner Stufe der nur endlich durchgeführten Besonderung. Die Konkurrenz, d. h. nun: die Hemmung des Berufes auf dem Wege der eigenen Auskömmlichkeit durch den Mitlauf des berufsgleichen Anderen, wird immer wieder auftauchen oder möglich sein. Und diese Wirkung der Konkurrenz ist es, die durch ihre Folgeerscheinung den einzelnen Konkurrenten nicht nur in seinem Berufe, sondern in dem Prinzip aller ökonomischen Arbeit überhaupt bedroht. So gilt es denn, zugleich in neuem Willensdenken ein Prinzip zu finden, das diese zweite Form der Konkurrenz ausschließt, im Interesse der Konkurrenz ersterer Gestalt. Es gilt das kapitalistische Individualinteresse immer von neuem wieder umzubiegen auf die Arbeit im Sinne der genossenschaftlichen Arbeit. Und nicht wirksamer kann es geschehen, als wenn nicht mehr der eigene Vorteil, (der zwar als genereller Vorteil sich erweist, aber auch dann noch die Abstammung von einem Willensdenken an der Schwelle des Instinktes zeigt), der Vorsatz des Handelns wird, sondern wenn der Einzelne nur als der Einzelne im Allgemeinen der Arbeitskategorie gedacht wird; wenn der Wert der Arbeit nicht von dem Erzeugnis her rückwärts vermittelt wird, sondern wenn

dem Erzeugnis ein Wert innewohnt: aus dem ursprünglichen Wert der Arbeit selbst. Also muß der Willensaffekt, wie immer die Besonderung zum Talent gefordert bleibt, seine Arbeit so gestalten, daß sie repräsentativen Wert hat, daß seine Arbeit einen Wert hat, sofern sie anhebt, sofern die Vollzugsmöglichkeit der Arbeit selbst schon eine Arbeit voraussetzt: die Arbeit der Bildung zur Arbeitsfähigkeit. In diesem Lehrgang zur Arbeit ist der Wert des Vollzugs der Arbeit erst zu begründen. Dieser Wert aber ist nicht bedingt durch den Einzelnen gemäß seinem Prinzip des eigenen Vorteils, sondern sieht die Arbeit als eine Kategorie an, als einen Allgemeinbegriff, der auf allgemeinen Voraussetzungen und Bedingungen beruht. Diese Allgemeinbedingungen zur Arbeit unausgesetzt in jeder Einzelarbeit des Talentes zu entdecken und reiner zu gestalten, so daß sie Allgemeinwerte zu einer Arbeitskategorie werden, das ist das neue Vorhaben des Willens, des Willens der staatlichen Person, des Bürgers, ist die Wirklichkeit des Charakters. Weil dieses Entdecken und Beschaffen der Allgemeinbedingungen zur gesonderten Arbeit sie nur aus einem allgemeinen Fundamente von Bedingungen zur Arbeit überhaupt zu ersondern hat, so ist solcher Wille und solche Handlung immer zugleich auf das Ganze des Systems aller Arbeitskategorien bezogen.

Daraus ergibt sich, daß der ökonomische Wille mit seiner Wirklichkeit im Talent immer aller Wirklichkeit des staatlichen Willens vorauf sein wird; aber unausgesetzt hat der Wille unter dem Staatsrechtsprinzip sich aller Wirklichkeit der Ökonomie in der beschriebenen Richtung überzuordnen. Nur an und in der Wirklichkeit der Ökonomie vermag sich die Wirklichkeit des Staates durchzusetzen, die Wirklichkeit des Charakters in der Wirklichkeit des Talentes, der Dienst in der Arbeit. Das Talent soll Charakter werden, je mehr die Ökonomie zum Staat werden soll; aber beides sind unendliche Aufgaben, so daß in

keiner Endlichkeit die Ökonomie im Staat, das Talent im Charakter sich erschöpfen wird.

Damit haben wir denn die Frage beantwortet, was an „uns“ Talent und was Charakter sein solle. „Wir“ sind nichts als diese Willenswirklichkeiten des Talentes sowohl als auch des Charakters; in der systematischen Einheit beider erst wird die Wirklichkeit, die sich in jenem persönlichen Fürwort ausspricht, dem näher geführt, was wir Persönlichkeit des Menschen nennen können.

Weil der Bürger in seinem Dienst repräsentative Handlung zu gestalten hat, so heißt es zugleich, daß er gesetzgebend ist. Das ist diejenige Form des Bedingens, die ihn als staatsrechtliche Person, als staatsrechtlichen Einzelnen verwirklicht. Die Form des Bedingtwerdens ist, wie erörtert, dadurch bestimmt, daß sein Wert als Bürger durch den Wert der Kategorie, die er zu repräsentieren verbunden ist, bedingt ist, daß also sein Wert nur ein gesetzmäßiger ist. In diesem doppelten Sinne des Einflusses und der Bedingung erfüllt sich der Begriff des Charakters. Charakter ist das Temperament desjenigen Willensaffektes, der seine Handlung gesetzmäßig bedingt und gesetzgebend bedingend weiß.

Diejenige systematische Einheit, die zwischen Arbeiter und Bürger, zwischen Talent und Charakter unbegrenzt zu fordern ist, wird im Begriff des Beamten der Idee nach vollzogen gesetzt. Aus der Vergangenheit des Staatslebens, das in der Geschichte von allen Kräften des Trieblebens bedrängt ist, hängt dem Begriffe des Beamten das Unfreie, Bevormundete, bloß Disziplinarische und also Schablonenhafte und Schematische einer verengten Tätigkeit an. Darunter leidet auch der Begriff des Dienstes. Aber diese Weise der Handlung schwindet mit der Reinigung des Staatsgedankens, mit der klaren Hervortretung des Prinzips der Gleichheit und Symmetrie mehr und mehr.

Denn der Begriff des Beamten erschöpft sich weniger und weniger durch den Verwaltungsbeamten, den „Bürokraten“. Es ist absurd, z. B. mit dem Begriff des Lehrers, des Regierungsbaumeisters, des Krankenhausarztes, des Beamten in Staatslaboratorien den Gedanken einer schematischen Tätigkeit zu verbinden.

Mit diesem Nachbleibsel aus einer Vergangenheit des Staatslebens, das heute Vorurteil ist, verbindet sich die Anmaßung, den Beamten in seiner staatsrechtlich repräsentativen Aufgabe zu beschränken, indem ihm verboten wird, freizügig seine Wohnung zu wählen, sich an der Gesetzgebung unmittelbar zu betätigen und was es dergleichen Beschränkungen noch mehr gibt. Es ist die Anmaßung der nur vom kapitalistischen Individualinteresse gelenkten „Bürger“, die den Wert der Beamten an dem Grade seiner Subordination messen möchten. Vielmehr ist zu fordern, weil im Beamten die jeweilig erreichbare Einheit von Talent und Charakter verlangt wird, daß er nun auch im eminenten Sinne an der Gesetzgebung Anteil nehme; denn nur darin liegt alle und jede Wirklichkeit des Charakters. Die von ihm geforderte Dienstverschwiegenheit hört auf an den Grenzen seines Berufes, ist eine Bestimmtheit seines Talentes; für den Charakter, der gesetzgebend bedingend und gesetzmäßig bedingt ist, besteht diese Forderung nicht.

Die Einheit von Talent und Charakter wird also auch vom Bürger gefordert, der als Bürger des Staates zugleich Arbeiter der Ökonomie sein soll. Aber diese Einheit wird zumeist nur als eine gelegentliche angesehen, eine Einheit in politisch gehobenen Augenblicken, wie etwa zu Zeiten der Reichstagswahl. Ist aber diese Einheit, soweit sie jeweilig erreichbar, vom Beamten als ihm wesentlich gefordert, so ist zu fordern, daß der Bürger in dem Beamten diejenige geschichtliche Voraussetzung zu sehen hat, der er selbst begriffsnotwendig zustrebt. Dieser Übergang voll-

zieht sich unbegrenzt, ohne sich zu erschöpfen. Denn die systematische Bewältigung des ökonomischen Problems durch den staatsrechtlichen Willen ist ein unbegrenzter Weg; weil die Ökonomie in der Mannigfaltigkeit der besonderten Arbeitsrichtungen in allen Schrittweisen und Abständen immerdar demjenigen Arbeitssystem voraus ist, das ein System der Bedingungen zur Arbeitsfähigkeit, ein System der Arbeit in Arbeitskategorien ist.

c) Erörterungen gemäß der Forderung einer Einheit der Rechtfertigungen des Willens.

Ist nun auch das Prinzip, mit dem das Willensdenken des Staates sich dem Begriff der Ökonomie überordnet, von schroffer Neuheit, so muß es doch gelingen, soll das ethische Problem einer Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit durchführbar sein, Begriffe aufzuzeigen im staatswissenschaftlichen Denken, durch die ein Übergang, eine kontinuierliche Umbildung der Ökonomie in den Staat unbegrenzt möglich gemacht wird.

Wir haben das Prinzip des Staatsdenkens darin gesehen, die gesetzmäßigen Bedingungen festzustellen, die die Arbeit zu einem System der Arbeit gestalten und als solches System erhalten. Diese Feststellungen der Gestaltung und Erhaltung eines Systems der Arbeit nennen wir Gesetzgebung. Es ist zu fordern, daß das Talent sich unbegrenzt zum Charakter, der Arbeiter zum Bürger, die Arbeit zum Dienst erhöht. Hierfür müssen Bedingungen vom Willen erdacht werden, die diese systematische Umschau und Umgestaltung ermöglichen. Wir sehen die Aufgabe, der Kontinuität zwischen den Prinzipien von Ökonomie und Staat zu dienen, dem Privatrecht auferlegt.

Das Privatrecht ist ein Recht der privaten Einzelnen und derer privaten Angelegenheiten. Da scheint denn das Privatrecht in doppelter Hinsicht unserer Absicht Schwierigkeiten zu bereiten. Wir haben die Person der

Ökonomie und die des Staates von aller Trennung nach Individuen fernzuhalten versucht. Denn Prinzipien in ihrer Verschiedenheit sind nicht Formeln, die aus der Art und Weise verschiedener Individuen abgeleitet sind, sondern umgekehrt ist alle Persongestaltung die Verwirklichung eines Willensvorsatzes, (d. h. eines Prinzipes durch den Affekt des Willens, d. h.) durch Handlung. In der Handlung gemäß einem Prinzip verwirklicht sich die Person. Kann demnach eine Unterscheidung von öffentlichem Recht und privatem Recht nach der Art von Personbegriffen und ihren Gegenständen (Angelegenheiten) vorgenommen werden, als ständen der Unterscheidung des Rechtes unterschiedene Individuen voraus? Wir müssen behaupten, daß die Unterscheidung von öffentlichem und privatem Rechte einzig eine solche nach prinzipiellen Gesichtspunkten ist, nach der dann die Einzelnen als Personen dieses oder jenes Gemeinschaftsgebietes beurteilt werden müssen. Privatrecht ist demnach ein Recht aus dem Prinzip des „Privaten". Aber damit ist die andere Schwierigkeit, die aus dem Begriff des Privatrechtes hervorgeht, noch nicht behoben. Kann es denn ein privates Rechtsprinzip geben. Ist es nicht wie ein „hölzernes Eisen"? Denn Recht war der Ausdruck für das Verhalten eines Einzelnen als Repräsentanten der Staatsallgemeinheit; das Private aber ist ein Einzelnes, das dem Staatsbereich gerade entzogen ist, ein Einzelnes, das die „Beraubung" die Entkleidung vom Staatsbürgerlichen bedeutet.

Der Privatmann ist der Einzelne der Ökonomie, der aber in Hinsicht des Staates bestimmt werden soll. Das ist der Sinn des „Privaten" in diesem Begriffe, daß eine Beziehung der ökonomischen Person zum Staate gewollt wird, aber daß für diese Beziehung noch nicht die Wirklichkeit durch Handlung beschafft ist. Es steht also der Privatmann in der Ökonomie, aber an der Grenze des Staates. So ist denn dieser Begriff des Privaten der Mahn-

begriff einer Grenze zwischen Ökonomie und Staat; der Begriff, der an dieser Schwelle steht, wird ein Begriff der Schranke, wenn er sich nicht einem Prinzipe des Staates unterordnen läßt, das der Kontinuität beider Gebiete zu dienen berufen ist. Das aber ist die Aufgabe des Privatrechtes.

Damit die Notdurft eines kontinuierlichen Annäherns der Prinzipien von Ökonomie und Staat, die im Begriff des Privaten sich ausspricht, klar heraustrete, muß diese Grenze beider Gebiete bis zur Schranke verschärft deutlich gemacht werden. Und demnach richtet sich das Interesse des Privatrechtes auf die Erscheinung der ökonomischen Gesellschaft, die die Gemeinschaft, die Arbeitsgenossenschaft, fortgesetzt bedroht: Es ist der Konflikt des Individualinteresses des Einzelnen mit der Arbeitsgenossenschaft oder der der Individualinteressen der Einzelnen gegeneinander. Es gilt zu erkennen, daß die Absicht des Individualinteresses des Einzelnen, den Anderen als Mittel für den Zweck des eigenen Vorteils zu benutzen, die Schranke gegen das Prinzip des Rechtsstaates ist. Wie nun auch das Individualinteresse sich von der Bedingung durch den Andern loslösen, „privieren" mag, wie sehr der Eine, Mächtige, den Andern, Schwächeren als Arbeitsmittel für den eigenen, aber dem Andern fremden Zweck zu bedingen imstande ist: er bleibt auf den Andern als Mittel, seinen Zweck zu verwirklichen, doch angewiesen. Und also vermag dieser Eine seine Bedingung durch den Andern nicht zu beseitigen. Hier setzt das Denken des Staates ein. Es entspringt der Gedanke, eine allgemeine Form der Bindung des Einen durch den Andern, des Anderen durch den Einen so zu finden, daß ein Bestand der Verhältnisse möglich ist. Das ist der Sinn des Vertrages, des Kontraktes, der Obligation. Der Sinn dieser Worte ist wiederum von außerordentlicher Klarheit für die Verhältnisse, um die es sich handelt. Im „Vertrag" liegt der Sinn einer Beruhigung feindlicher Interessen; der „Vertrag" ist der Vollzug des sich Vertragens. Der „Kontrakt" ist die Zusammenziehung auseinanderstrebender Kräfte. Die „Obligation" ist die Anbindung ungebändigter Affekte zu einheitlichem Zweck.

Durch diesen Vertrag tritt ein Bestand der Beziehung zwischen dem Einen und dem Andern ein, die einander nötig haben je für den Zweck der eigenen Auskömmlichkeit. Im Vertrag wird ein Vorentwurf des wechselseitigen Einflusses ausgesprochen, werden die Bedingungen zur Arbeit des Einzelnen im Dienste des Andern vorher bestimmt. Es wird also ein System des Leistungsverhältnisses im Vertrag entworfen, durch das dem Prinzip der Auskömmlichkeit mehrerer Einzelner zugleich Genüge geschehen kann. Es ist klar, daß durch die gesetzmäßige Vorwegbindung eine Beschränkung der Freiheit des Einen durch die Freiheit des Andern gefordert ist. Aber der Vorteil liegt in dem Bestand des Verhältnisses. So ergibt sich, daß das Privatrecht des Vertrages sich der ökonomischen Tatsache bemächtigt: daß, wie immer der Eine den Andern des bedingenden Einflusses auf sich berauben, privieren möchte, so daß jeder in Hinsicht des Andern nicht nur, sondern über den Andern frei sei, gleichwohl beide einander bedürfen zum Zwecke der eigenen Auskömmlichkeit; und es bemächtigt sich dieser Tatsache so, daß es durch einen allgemeinen Vorentwurf, damit ein System von wechselseitigen Leistungen möglich werde, eine Form der Verhältnisse schafft, die auf den Staat als auf das Arbeitssystem hin gerichtet ist. Denn der Vertrag ist die Disponierung zweier Privatinteressen auf Bestand. Durch den Vertrag im Privatrecht verliert das Private den Sinn und Begriff der Schranke gegen das Prinzip des Staates. Denn der Vertrag entrollt in der Form des Gesetzes die Bedingungen, denen gemäß ein besonderes Arbeitssystem, ein Leistungsverhältnis möglich wird.

Es ist nur eine schlichte Folge, daß es keine Verträge geben kann, die gegen das ökonomische Prinzip der Freiheit und Auskömmlichkeit verstoßen; es gibt keine „Verträge" über geistige und leibliche Gesundheit und Unververletzlichkeit, noch über Freiheit oder Unfreiheit der Person. Ebensowenig gibt es „Verträge" gegen die Grundbedingungen des Staatsdenkens; also nicht über Ehre und Gewissen, über die Gleichheit, d. h. darüber, ob man auf das, was allen rechtlich zusteht, Anspruch oder nicht Anspruch machen dürfe.

Und ferner ergibt sich uns aus unserer Herleitung des Vertrages als wechselseitiger Bindung (Obligation) von Individualinteressen, daß die Idee des Staates vom Vertrag her nicht begriffen werden kann. Vielmehr setzt aller Vertrag das Prinzip des Staatsdenkens voraus.

Wir sprachen soeben über eine „Gleichheit", über die oder deren Gegenteil es keine Bindung des Einen durch den Andern, keinen Vertrag also geben kann; und wir erklärten diese „Gleichheit" so, daß ein Vertrag unter Einzelnen nur nach Maß eines allgemein möglichen Verhältnisses von Leistungen geschlossen werden könne; so daß ein Vergleichsmaß der Leistung des Einen für den Andern im voraus möglich ist. Es gilt also, wie besondert das Verhältnis der „Kontrahenten" auch beabsichtigt sein mag, zunächst beide auf eine Grundlage allgemeiner Vergleichbarkeit zu stellen, sie als Repräsentanten allgemeiner Arbeitsgestaltung zu begreifen und von hier aus ihr besonderes Verhältnis aus diesem allgemeinen Fundamente zu ersondern, aber stets nur so weit, daß durch einen repräsentativen Ausdruck eine allgemeine Vergleichbarkeit beider Absichten aufeinander möglich bleibt. D. h. also, daß die Kontrahenten nicht mit vorausstehender Einzelbestimmtheit in einen Vertrag eintreten können, sondern daß sie sich zunächst

dieser vorausbestehenden Individualansprüche so weit zu entkleiden haben, als nötig ist, um sie aus allgemeinen Vorbedingungen eines Leistungssystems überhaupt ableiten zu können. Damit spricht diese Gleichheit den Widerspruch zu allem Privilegium, zu allem „Vor-Recht" aus. Wir erkennen in ihr das Staatsprinzip der Gleichheit wieder, wenngleich in neuer Form als Gleichheit vor dem Gesetz. Diese neue Form ist nötig gemacht, weil es gilt, das Prinzip des Staates kontinuierlich so zuzurüsten, daß ökonomische Angelegenheiten auf staatsrechtliche Handlung hin disponiert werden können. Das Privatrecht ist das Recht, das an der Schwelle von Ökonomie und Staat steht, an der Schwelle von ökonomischer „Abmachung" und „öffentlichem" „Gesetz".

Wenn das Staatsprinzip der Gleichheit in keiner Hinsicht dazu erdacht ist, dem Prinzip der Freiheit und Auskömmlichkeit zu widerstreiten, und wenn die freie Konkurrenz in der unbegrenzten Besonderung der Talente zu Berufen ein unentbehrliches Mittel der Kontrolle über die Tiefe der Besonderung des Arbeiters gemäß dem Prinzip der Freiheit ist, so muß das Willensdenken des Staates sein Prinzip auch daraufhin gewandt haben, ob es eine allgemeine Vorausbestimmung derjenigen Bedingungen gibt, die den Bildungsweg zu neu besonderter Arbeitsrichtung möglich machen. Da es sich um neue Bildungswege zur Arbeitsfähigkeit handelt, vermag das Staatsprinzip sie selbst noch nicht gemäß der symmetrierenden Gleichheit auf Gesetzmäßigkeit hin zu formulieren. Demnach vermag es nur, dem Schwellenstand von Ökonomie und Staat entsprechend, die Bedingungen zu formulieren, die allgemein den neuen Bildungsweg zur Arbeitsfähigkeit gegen solche Wirkungen schützen, die dem Prinzip der Freiheit widersprechen. Das ist der Gedanke des Patentrechtes.

Eine neue Besonderung der Arbeitsrichtung kommt nur auf dem Wege des Versuches zustande. Das besagt ein mannigfaches Abschweifen nach rechts und links von der Richtung des Weges zur Auskömmlichkeit; und gleichwohl zehrt sogar diese Zeit des Versuches von den Mitteln der Auskömmlichkeit, so daß der Arbeiter in dieser Zeit günstigenfalls auf seinem Wege stillesteht. Da gilt es, dem Arbeiter aus dem System der Arbeit und durch dasselbe voraus Sicherheit zu verschaffen, daß ihm die im Versuch zu neuer Besonderung investierte Arbeit nicht an eigenem Vorteil verloren geht. Das Patent ist die staatliche Bürgschaft der Aufbehaltung investierter Versuchsarbeit, die in der Form eines Mehrwertes an ihn nach dem Vollzug zurückgezahlt wird. Auch der Gedanke der Einfuhr- und Ausfuhrzölle entspringt demselben Prinzip, den Bildungsweg zu neuer Arbeit voraus zu schützen.

Hieraus aber ergibt sich zugleich, daß es sich im Patentschutz, im Schutz neuer Arbeitsrichtungen durch Zölle nur um vorübergehende Maßnahmen handeln kann. Es gibt für keine Arbeit einen zeitlosen, absoluten Schutz.

Hieraus ergibt sich zu gleicher Zeit das Widersinnige des sogenannten „geschlossenen Handelsstaates". Er würde nicht nur eine Verarmung des ökonomischen Lebens bedingen, sondern dem Staatsprinzip der Gleichheit (durch Symmetrie der Bedingungen zur Arbeitsmöglichkeit den Wert der Arbeit aus allgemeinem Fundamente zu ersondern) widersprechen. Staat ist heute nur nationaler Staat; das heißt das Arbeitssystem, das aus dem Material landschaftlich begrenzter ökonomischer Arbeit möglich ist. Die Ökonomie eines bestimmten Territoriums, auf das der Staat, wenn nicht für immer, so doch mindestens für absehbare Zeit angewiesen ist, ist in ihrer Gesamtheit doch nur eine Besonderung gegenüber dem Begriffe des Weltmarktes. Und so gewiß der Einzelne, der Arbeiter, seinen Bestand zu gewinnen hat in dem unbegrenzten Ineinander des Bedingens Aller und des Bedingtwerdens durch Alle, dadurch er die ökonomische Person erst wird, so gewiß hat heute der Staat der Forderung zu genügen, nationaler Staat zu sein, d. h. unbegrenzt die Besonderung seines Arbeitssystems, das sich auf dem Fundamente der Ökonomie des ihm geschichtlich gegebenen Territoriums aufbaut, zu sichern und auf die allgemeinen Bedingungen ihrer Möglichkeit hin zu klären. Je klarer der Wert der Arbeitsbesonderung im völkischen Talent dadurch heraustritt, daß es sich (aus allgemeinen Bedingungen zur Arbeitsmöglichkeit überhaupt) zu einer unersetzlichen, weil repräsentativen Kategorie der Arbeit in einem idealen System aller repräsentativen Arbeit überhaupt ersondert hat, um so fester ist der Bestand dieses völkisch geschlossenen Staates im ganzen einer Idee des Weltstaates. Unbedingt muß diese Idee des Weltstaates gedacht werden und als geschichtliche Vorstufe hierzu der Staatenbund. Aber der Wirklichkeit desselben wird nur gedient durch die unausgesetzte Reinigung des völkischen Talentes auf die allgemeinen Bedingungen hin, denen gemäß diese Arbeitsbesonderung zustande kommen und sich erhalten kann. Je reiner der nationale Charakter heraustritt als ein repräsentativer in dem ideellen System der Arbeit überhaupt, um so weniger wird der Gedanke eine Chimäre genannt werden können, daß, wie das völkische Talent auf den Weltmarkt bezogen ist, so auch der national begrenzte Bürger als Weltbürger auf die Einheit eines Arbeitssystems des Weltstaates zu beziehen ist. Wie die Besonderung der ökonomischen Person (das Talent) wohl Grenze bedeutet, aber nichts weniger als eine Schranke, ebensowenig darf im nationalen Charakter eine hemmende Schranke geschaffen werden.

Der freien Konkurrenz zur unbegrenzten Besonderung widerspricht auch die kapitalistische Freiheit des Individuums über der Arbeit, der Freiheit durch mittelbare

Arbeit. Diese Freiheit ist nur möglich durch das Kapital, durch das der Andere ein Arbeitsmittel wird für den ihm entzogenen Zweck des Kapitals. Indem nun das Kapital, das investierte Arbeit ist, Arbeit bestimmt zu beliebigem Zweck, selbst aber von unmittelbarer Arbeit frei ist, so ergibt sich, daß das kapitalistische Individuum nicht einen Wert erhalten kann aus dem Prinzip der Wertung der Arbeit und den Bildungsbedingungen zur Arbeitsmöglichkeit; es entzieht sich aller Wertung vor dem Vollzug der Arbeit, weil erstens es frei von unmittelbarer Arbeit ist und zweitens frei ist über den Zweck der Arbeit, das heißt die Arbeitsrichtung; also nicht durch das Talent bestimmt ist. Diese doppelte Freiheit wächst dem Individuum also durch das Kapital zu; und weil diese Freiheit Unbedingtheit bedeutet, so konnten wir keinen Personbegriff für das kapitalistische Individuum finden. Das Kapital ist mögliche Arbeit; nur wirkliche Arbeit bestimmt die Person. Das ist nun die Gefahr des Kapitals, als aufgespeicherter möglicher Arbeit, daß es, von Individuum auf Individuum übertragbar, dieses aller Bedingung durch ein Arbeitssystem entzieht. Im Kapital besitzt das Individuum gegenüber aller Wertung der Arbeit aus dem Prinzip symmetrierender Gleichheit das Vorrecht aller Vorrechte, das Urprivilegium. Es bedeutet also aller Idee des Staates gegenüber einen prinzipiellen Widerspruch, von einem Erbrecht zu reden, das das Erben zu sichern habe. Das Erbrecht kann nur dasjenige „Recht" sein, die im Kapital investierte „mögliche" Arbeit nach allgemeinen Bedingungen in die wirkliche Arbeit zurückzuführen. Dies Recht des Enterbens ist nicht die Angelegenheit eines kurzen Prozesses, der dem kapitalistischen Individuum zu machen wäre. Denn es steht im Zusammenhange mit dem Problem der Versicherung des Alters, der Invaliden und der Hinterbliebenen; es gilt, den Begriff des Sparens von allem Begriff der Kapitalhäufung zu säubern; allgemein: den Einzelnen auch dann im Zusammenhange des Arbeitssystems zu halten, wenn er noch nicht oder nicht mehr durch unmittelbare Arbeit innerhalb dieses Arbeitssystems steht. Sodald aber die Unmündigen- und die Altersbzw. Invalidenversicherung dem kapitalistischen Interesse alle Motive entzogen hat, die eine staatsrechtliche Fassung zulassen, (wenn an den Einzelnen gedacht wird, der durch unmittelbare Arbeit im System der Arbeit bestehen kann), dann gilt es, die Möglichkeit der freien Konkurrenz durch unmittelbare Arbeit zu schützen, in der der Wert der Person des Arbeiters sich gestalten muß und die durch die aus ihr hervorgehenden neuen Berufe den Anlaß gibt, unbegrenzt weiter das System des Staates als ein System repräsentativer Arbeit durchzubilden. Das Erbrecht muß als ein Enterbungsrecht verstanden werden, wie ungeheuer auch das Problemgebiet ist, das zugleich mit diesem „Erbrecht" erledigt werden muß. Ist der Beamte der Begriff, in dem die Einheit von Talent und Charakter, soweit bis heute angängig, vollzogen gesetzt wird, so muß das staatsrechtliche Denken, durch das er selbst, wenn er aus der unmittelbaren Arbeit heraustritt, mitsamt den „Angehörigen" mittelbar gleichwohl in der Beziehung zu diesem Arbeitssystem verbleibt (der Begriff der Pension), den Weg bezeichnen, in dem alles „Erbrecht" und die von ihm abhängigen Probleme zu führen sind. —

d) Erörterungen gemäß der Forderung einer Einheit der Bedingungen.

Diese Erörterung steht in Parallele zur Erörterung des Abschnittes b) über die Person. Person ist der Einzelne gemäß der Idee totaler Bedingung, diese stets im aktiven und passiven Sinn zugleich verstanden. Die Person des Staates ist der Bürger, die Form der Bedingung der Dienst, die Weise des Willensaffektes, in der der Vorsatz zum Vorhaben wird, der Charakter; alles im Sinne

einer unendlichen Aufgabe der Verwirklichung, der Verwirklichung der Mittel, in denen das Prinzip, der Vorsatz des Staatsdenkens wirklich wird. Nun ist es nach diesen Bestimmungen ausgeschlossen, den Einzelnen des Staatswillens als ein sinnlich einzelnes Individuum zu verstehen. Der Einzelne im Sinne des Bürgers ist nicht ein Sinnfälliges, sondern unbegrenzte Aufgabe des Willens, mag immer das, was an solchen Einzelnen sinnfällig wird, das Individuum sein. Wie wir innerhalb der Ökonomie eine reine Gestalt der ökonomischen Person, des Arbeiters, in dem Fabrikgewese (der Firma) sahen, und von ihr eigentlich erst lernten, das Individuum unter die Betrachtung einer unendlichen Aufgabe der Bedingung zum Einzelnen, zur Person der Ökonomie zu stellen, so wird dieser Weg auch der geheime Weg unserer Überlegungen im Gebiete des Staatsdenkens gewesen sein müssen, trotzdem wir es nicht ausdrücklich ausführten. Ganz entsprechend der ökonomischen Überlegung werden wir eine reine Gestaltung der staatlichen Person in der Körperschaft zu sehen haben; eine Person, die gerade nicht durch die „Körperschaft", durch die Körperlichkeit von Individuen Person ist, sondern der Mehrzahl der Individuen eine Willenskörperschaft, eine Willenswirklichkeit erst erwirkt. In der Person der „Körperschaft" verkörpert sich die Willenswirklichkeit, in der das Individuum seine Willenswirklichkeit zu suchen hat. Dieser Gedanke brauchte um deswillen nicht weiter ausgeführt zu werden, weil in unseren Erörterungen über die staatsrechtliche Person alles Gewicht auf den Sinn der Repräsentation gelegt war, durch den der staatsrechtlich Einzelne schon in aller Schärfe vom sinnfälligen Individuum abgehoben ist. Konnte im Begriff des ökonomischen Konkurrenten noch an das Individuum als dessen Darstellung gedacht werden, so ist in dem staatsrechtlichen Parallelausdruck des Kollegen diese Möglichkeit ausgeschlossen; der „Amtsgenosse"

ist ein Glied des Kollegiums, in ihm besteht der Personwert des Kollegen, sein Personwert ist ein Wert dadurch, daß und soweit er eine Repräsentation des Kollegiums ist.

Es fragt sich nun, ob auch der Staat Person ist, vielmehr: ob nicht der Staat die reinste und oberste Gestaltung der Person des staatsrechtlichen Prinzips ist. Fassen wir den Staat in der Strenge seiner Idee als Weltstaat, das heißt in der Strenge einer Einzigkeit, so müssen wir die Paradoxie wagen und dem Staat den Sinn einer Person vorenthalten. Wir definierten die Person als Idee einer Totalität der Bedingung; Bedingung, gedacht in der Doppelheit der Bedeutung; somit setzt sie den Andern begriffsnotwendig voraus. Nur mit und durch den Andern ist die Person, ist der Eine und Einzelne. Der Staat, der als Idee Weltstaat ist, ist sonach nicht Person. Erst dann, wenn der Staat in der geschichtlichen Beschränkung als nationaler Staat in den Grenzen eines Territoriums verstanden ist, dadurch er den anderen Staat, die anderen Staaten mitzudenken hat, wird er in Hinsicht auf sie ein total bedingendes und total bedingtes Einzelnes, Person. Hier setzt das Völkerrecht ein. Wir dürfen aber nicht verkennen, daß die Geschichte nicht wohl den Weg einer Vermannigfaltigung der Staaten geht, sondern die Richtung ihres Weges über den Staatenbund vielmehr gemäß der Idee eines Weltstaates bestimmt.

Das ist das Entscheidende, daß die staatsrechtliche Person nur in der Mehrzahl gedacht werden kann; der Eine und der Andere ist eine einzige begriffsnotwendige Setzung. Aber daß die Mehrzahl der Personen in der begriffsnotwendigen Beziehung auch gedacht werden können, daß es die Einheit eines Begriffsraumes für alle unendliche Verflechtung der Bedingung gäbe, dafür ist die Idee des Staates zu denken als die systematische Einheit aller staatsrechtlichen Bedingungen. Diese Aufgabe des Staates spricht sich in der Verfassung aus. Verfassung ist die syste-

matische Einheit aller repräsentativen, das heißt allgemeingültigen Handlung, in der das staatsrechtliche Prinzip wirklich wird; das Prinzip aber ist die Wertung der Arbeit aus allgemeingültigen Voraussetzungen der Bildung zur Arbeitsfähigkeit, dadurch ein System der Arbeit möglich werde und Bestand gewinne.

In der „Verfassung" sind also die Einzelnen in ihren Handlungen aufeinander „verfaßt". Es klingt im Worte Verfassung somit das Motiv der Gewalt mit, der Gedanke der Staatsgewalt. Es bedarf der Überlegung, ob die Verwirklichung des Staatsprinzips, (des Staatsgesetzes), der Staatsgewalt bedarf; vielmehr: ob das Prinzip zu seiner Verwirklichung in der Verfassung die Gewalt fordert. Bedenken wir den Ursprung des Staatsprinzips. Die Ökonomie zeitigte aus der Naturtatsache verschieden betonter Talente naturnotwendig die Lockerung des Bezuges in unmittelbarer Arbeit. Das hervorragende Talent erhob sich zum Herrn über der Arbeit, vermochte ein Reich der Handlung zum bloßen Mittel seiner eigenen, willkürlichen Zwecke zu machen. Unter dem Denken dieses hervorragenden Talentes, durch das das Kapital in die Welt kam, wurde die Arbeit zu einer Naturkraft zurückgewertet, die das Talent für sich verfügbar machte. Da galt es, die Naturtatsache des hervorragenden Talentes und sein Machtmittel, das Kapital mit diesem so gekennzeichneten Prinzip eines Individualinteresses, zurückzudrängen, zurückzubiegen auf diejenige prinzipielle Einrichtung der Handlung, durch die allein ein Reich der Arbeit allererst möglich ist. Verläuft eine Handlung gemäß einem fremden Vorsatz, so ist sie ununterscheidbar von tierischer Verrichtung, der Affekt des Willens wird auf die Naturtatsache einer Reflexbewegung zurückgeworfen. Also widersprach die Lockerung des hervorragenden Talentes und seiner Folgeerscheinung, des kapitalistisch gelenkten Individuums, aus dem Reiche unmittelbarer Arbeit dem Begriffe der Arbeit. Diesen Widerspruch zu beseitigen unternimmt das Willensdenken des Rechts; den Widerstand zu beseitigen muß der Willensaffekt unternehmen. Durch die Wirklichkeit der Handlung, in der sich das Prinzip des Rechts verwirklicht, muß die Tatsache des kapitalistischen Individuums und der kapitalistischen Gesellschaft als die Wirklichkeit des Individualinteresses auf das Arbeitssystem als die Verwirklichung des Prinzips des Rechts zurückgebogen werden. Ein Affekt bezogen auf den andern, sofern er unter widersprechendem Prinzipe steht, heißt Gewalt. Und also muß gegen alle Tatsächlichkeit aus Individualinteresse das Prinzip des Rechts sich im Affekt der Gewalt verwirklichen. Man kann demgegenüber nicht einwenden, daß es doch den Weg der Belehrung gibt. Der Staat ist das System (die „Verfassung") aller Wirklichkeiten, aller Mittel („Institutionen"), in denen das Prinzip des Rechts wirklich wird. Demnach steht innerhalb der Staatswirklichkeit eine Diskussion über Recht und Nichtrecht außer Frage. Ein Widerspruch gegen das Recht geht den Staat so lange nichts an, solange dieser Widerspruch sich keine Wirklichkeit in einem Widerstand gegen die Wirklichkeit des Rechts im Staat schafft. Der aber erfordert den Widerstand des Staates, die Staatsgewalt.

Aber der Willensaffekt der Staatsgewalt ist ganz und gar nur eine Folge der Souveränität des Willensdenkens des Staatsprinzips. Und nicht umgekehrt! Dieses Staatsprinzip ist gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit, das Richtige der ökonomischen Freiheit zum Rechten der Gleichheit und Symmetrie kontinuierlich hinaufzuführen, aus der Notlage des Ökonomischen erdacht. In dieser systematischen Kontinuität liegt die Kontrolle für das Staatsprinzip und also für dessen Verwirklichung im Staat. Die Gewalt des Staates gründet sich auf dem Prinzip des Staates, das gemäß dem Grundgesetz der Wahrheit

erdacht ist. Dadurch wird die Staatsgewalt zur Staatsautorität, zur höchsten Kontrolle über alle Einzelhandlung, zur Staatshoheit.

Wie sich innerhalb der Ökonomie das Bedingtwerden und das Bedingen zum Einzelnen der ökonomischen Person nach den drei Weisen der Produktion, Konsumption und Distribution unterscheiden läßt, für die der Weltmarkt die systematische Einheit darstellt, so kann entsprechend die Weise des Bedingens und des Bedingtwerdens (des wechselseitigen Einflusses), dadurch die staatsrechtliche Person sich verwirklicht, nach seiten der Gesetzgebung, des Regiertwerdens und der Regierung unterschieden werden, deren systematische Einheit der Staat ist. Hieraus ergibt sich, was uns schon geläufig ist, daß der Bürger sowohl Gesetzgeber wie Regierter, wie Regierung sein soll, gerade so weit, als die Weite des Einflusses auf ihn und von ihm aus reicht, denn jene drei Weisen sind eben Weisen des Einflusses. Aber weil alle Handlung repräsentativen Wert hat, so steht aller Einfluß in dem System des Staates einheitlich zusammen, hat stets diese Beziehung auf die Einheit des Staates.

3. Die Gemeinde.

Die Gemeinschaftsgestaltungen, die von uns unter dem Begriff der Gemeinde zusammengefaßt werden sollen, zeigen nicht eine annähernd so fest umrissene Gestalt wie die ökonomische Gesellschaft oder der Staat; vielmehr scheint sie in eine Unsumme von kleinen und kleinsten Kreisen sich aufzulösen und einer durchgehenden Charakteristik sich zu entziehen.

Wir haben uns darum zu fragen, ob nicht die Prinzipien der beiden früheren Gemeinschaften selbst darauf hinweisen, daß mit ihnen noch nicht die Einheit des Selbstbewußtseins erreicht ist, daß der Wille also noch

nicht zur Ruhe einer in sich beschlossenen Einheit seiner Absichten gekommen ist.

Damit dem ökonomischen Prinzip ein eigener Ursprung und dadurch eine unbeschränkte Rechtfertigung gewahrt werde, mußte dieses Willensprinzip von dem ihm wesensfremden Antrieb des Lustbedürfnisses befreit werden; es gelang nur durch die negative Gestaltung des Prinzips; es wurde zum Prinzip der Freiheit der Willenskräfte von der Einspannung in den Naturmechanismus; es war zu fordern, daß in unbegrenztem Fortschritt Naturkräfte verfügbar gemacht werden. Darum stand an den Grenzen aller ökonomischen Arbeit die Frage: Befreiung wozu? Auskömmlichkeit wohin? Aller Zweck des ökonomischen Willens war also nicht ein Endzweck alles Willens überhaupt; er durfte es nicht sein; nur dadurch wurde er frei von der Rolle eines Handlangers für das Lustbedürfnis.

Nicht weniger aber ist auch das Prinzip des Staates kein Selbst- und Endzweck des Willens. Auch dieses ist, auf sich selbst beschränkt, nichts als ein negatives Prinzip. Liegt dieses nicht schon im Begriffe des Rechts, dieses rein formalen Gebildes? Dem Recht des Staates liegt die Aufgabe ob, für die ökonomische oder aus ökonomischem Gesichtspunkte bestimmte Arbeit die Bedingungen zu schaffen, die solcher Arbeit Bestand verschaffen. Ist nun das Prinzip der ökonomischen Arbeit ein negatives, so gelangt alles Prinzip eines Bestandes dieser Arbeit nicht zu einem Charakter des Selbstzweckes; es bleibt, auf sich beschränkt, ein negatives Prinzip. Wie immer positiv der Machtbegriff des Staates sich gibt, so bleibt er nur der Ausdruck einer negativen Aufgabe, die diesen Bestand ökonomischer Arbeit gefährdenden Erscheinungen zu hemmen oder zu beseitigen. Und selbst bei der tiefsten Bestimmung des Staatsprinzips: die Bedingungen zur Arbeitsmöglichkeit zu schaffen und zu er-

halten, die ihre bedeutsamste Darstellung in der Schule, gedacht von der Elementarschule bis zur Universität und bis zu allen Fachschulen, finden, handelt es sich nicht um eine Umgestaltung ins Positive eines in sich ausruhenden Prinzips. Denn wie der Erfinder nur auf den zu erarbeitenden Gegenstand hinsieht und aus den vorhandenen Mitteln nur die auswählt, wie er nur für die ein Interesse hat, die für die Herausarbeitung seiner Absicht anzuwenden sind, eben dasselbe kennzeichnet das Interesse des Staates an der Schule. Der Staat fordert von der Schule, daß die in die Arbeit Hinaustretenden über die Hilfsmittel verfügen, die sie geeignet machen, Berufe zu ergreifen. Also kann der Staat auf das Examen nicht verzichten. Das Examen soll bezeugen, daß eine Verfügbarkeit über Arbeitsmittel erreicht ist. So negativ der Zweck der Arbeit ist, so negativ ist naturgemäß auch aller Zweck der Mittel zu solcher Arbeit. Wir sagen nicht, daß alles Interesse an der Schule, daß das tiefste Interesse an der Schule mit dem Examen erschöpft ist; wir sagen, daß mit ihm das ökonomische und staatsrechtliche Interesse erschöpft ist. Daß an das Wesen der Schule die Prinzipien aller besonderen Gemeinschaftsgestaltungen, also sowohl die Ökonomie, wie der Staat und die Gemeinde, ihre Forderungen erheben, bedingt den immer von neuem aufsteigenden Gegensatz zwischen sozial-technischer und staatsbürgerlicher Schulung, die auf das Examen hinsieht, einerseits, und „rein menschlicher“ Erziehung andererseits, die einer zu vorgeschriebener Stunde von vorgesetzten Examinatoren vorgenommenen Kontrolle sich entzieht. Darüber wird alsbald mehr zu sagen sein. Hier muß zum Ausdruck kommen, daß der Staat von der Schule zwar den Nachweis einer Fertigkeit zu spezifischer Arbeit fordert, sei es nun die des Referendars oder des Kandidaten des höheren Schulamtes oder des Schiffbauingenieurs oder des Handwerkers, daß diese

Fertigkeit selbst aber in den Dienst einer Arbeit gestellt ist, die nicht der Endzweck des Willens ist, sondern aus dem negativen Prinzipe einer Befreiung und Hinauskömmlichkeit hervorgeht.

Das ist der Grund für das beständige Wiederaufleben der Romantik in der Geschichte. Die Romantik entspringt daraus, daß die Zivilisation, das Ganze der ökonomischen Arbeit und des staatlichen Dienstes, als eine auf negativem Prinzipe gegründete und also nicht endzweckliche Handlung erkannt wird, daß aber nicht zugleich die konstruktive Kraft vorhanden ist, den systematisch notwendigen Bezug der Zivilisation auf die Kultur, auf die „geistigen“, „menschheitlichen“ Werte herzustellen. Die Romantik vermag also in den Forderungen der Zivilisation nur ein Verschwenden von Willensenergie zum Schaden der Kultur zu sehen. Dabei muß aber die Natur mit ideologischer Unwahrheit so angesehen werden, als wäre sie ein für den Willen und seine Ziele prinzipiell zugerüstetes Reich. Daraus ergibt sich, daß unsere Ethik, die eine Einheit des Selbstbewußtseins, eine Einheit alles Willens und aller Handlung in systematischer Geschlossenheit der Gemeinschaften, das heißt in der Menschheit sucht, der Urgegner aller Romantik ist. Denn die Romantik widerspricht der Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit.

So muß denn nach einem Zwecke gesucht werden, der sich dem Prinzipe der Ökonomie und des Staates systematisch überordnet, in dem beide ihre Erfüllung finden. Ist dann nachweisbar, daß mit diesem sich das Gemeinschaftsleben beschließt, so ist er der Endzweck, der die Einheit für alle Willensvorsätze, die Einheit des Selbstbewußtseins gewährleistet.

a) Erörterungen gemäß der Forderung einer Totalität der Rechtfertigung des Willens zur Gemeinde.

Gehen wir von anderer Seite noch einmal dem Unbefriedigenden der früheren Prinzipien des Willens nach. Das Prinzip der Freiheit durch ökonomische Arbeit bestimmte den Willen zur Benutzung der betonten Naturmitgift. Darum muß er zugleich den Andern mitdenken, einen Anderen, Andere mit aller Zufälligkeit der Ergänzung, wie sie das Spiel der Natur in ihren Mitgiften an die Individuen bereit stellt. Daraus entspringt das Instinkthafte der ökonomischen Arbeit, als Ganzes angesehen, das Anarchische in aller Ökonomie. Zwar gelingt durch den Markt, letzten Endes durch den Weltmarkt vermittels des Auswählens und Abstoßens eine Art Ordnung von „generellen" Existenzerfordernissen, die aber so wenig aus „rationellen" Motiven zustande kommt, daß mindestens von einer Kurzsichtigkeit der ökonomischen Arbeit, als Ganzes angesehen, gesprochen werden muß, will man sie nicht als blind bezeichnen.

Wird in der Ökonomie vom Einzelnen alles Interesse an der Arbeit nur auf sich selbst bezogen und auf den Andern nur darum, um diesen auf sich zu beziehen, weil er ihn nötig hat, so bleibt auch im Staat dieses Verhältnis. Denn nicht darin ändert sich durch das Rechtsprinzip etwas, daß Jedermann seinen Vorteil sucht, sondern allein darin, daß für diese Genießung der ökonomischen Arbeit, die nur in einer Genießerschaft zu gewähren ist, eine Sicherung, eine Rationalisierung eines im Grunde Irrationalen, der ökonomischen Gesellschaft, versucht wird. Aber wir erkannten, daß diese Rationalisierung nicht auf den Menschen selbst sich richtet, sondern auf die in Leistungen sich durchsetzende Arbeit, auf Arbeit, die sich vergegenständlicht.

Und doch ist es ein gewaltiger Unterschied, ob das „Rationale" nur die Weise der Technik bezeichnet, für eine vorausgeforderte Arbeit die „geeigneten" Arbeiter zu „erziehen", oder ob es sich um eine Ratio, um die Vernunft handelt, die aus ureigentümlicher Methode heraus erst entwickelt, zu welchen Leistungen der Mensch bestimmt werden kann. Über die Tiefe dieses Problems müssen wir uns Klarheit verschaffen. Wir stehen damit an derselben Stelle, an der einst Plato stand, als er seinen Lehrer Sokrates nach dem Wesen der Tugend fragen ließ. Das stand ihm fest, daß Tugend nicht eine Handlung des Einzelnen ist, die am Erfolg gemessen, auf den Erfolg hin gewollt wird, sondern aus sich selbst gemessen werden müsse, sich selbst Rechtfertigung, sich selbst Gesetz sei. Aus dem Willensdenken dessen, was Wahrheit ist, entspringt die Handlung, diese Wahrheit wirklich zu machen; und solche Handlung ist das Gute, ist Tugend. Entspringt die Handlung des Guten aus dem Willensdenken der Wahrheit, ist sie der Affekt aus der Wahrheit, so muß Tugend Erkenntnis sein. Wie geschieht es denn, daß in aller Welt das Gute nicht lehrbar ist? Das ist die Frage, die die entscheidende Schwierigkeit im Begriffe der Gemeinschaft aufdeckt. Bleibt nicht für unsere Handlung alle Gemeinschaft solange ein lockeres Gebinde zufällig sich Findender, so lange der Eine auf den benötigten Andern stößt, wenn dieser im Angebot des Marktes sich anmeldet; solange der Eine den Andern durch den Rechtsbegriff von „Seinesgleichen" nebengeordnet erhält, weil sie darin gleich sind, daß ihre Leistung, unter dem Schema von Arbeitskategorien betrachtet, für die Erhaltung des Arbeitssystems nötig befunden wird? Gibt es nicht einen tieferen Ursprung des Willens als die Not oder den Nutzen? Gibt es keine Gemeinschaft aus der Wahrheit und darum durch das Gute?

Über diese Frage, an der der sokratische Genius seine Schranke fand, mußte Plato hinaus. Innerhalb dieser Schranke wäre der Stil des platonischen Denkens, der

Dialog, zu einer Karikatur geworden. Er gelangte darüber hinaus vom „Meno“ an. In ihm wird der heilige Daimon des Sokrates sichtig; er, der zu den Verachtetsten des Griechenvolkes ging, zu den Schustern und Dirnen und Sklaven, wurde ihnen zum μαιευτικός, zum Entbinder. Durch den Dialog „erörtert“ er, schafft er im Sklaven mathematische Wahrheit ans Licht.

Nicht das ist das Bedeutsame dieser Episode, daß es eine mathematische Erkenntnis ist, die hier durch den Dialog erörtert wird. Sondern die Mathematik ist nur das erlauchte Beispiel dafür, daß die Wahrheit von allem, was ist, uns in der Seele liege, so daß nicht durch die Lehre, sondern durch die Frage Erkenntnis in uns erwächst, indem wir die Erkenntnis selbst aus uns und in uns selbst ans Licht heben.[1] Dies Wort bezeichnet die Geburt einer Wissenschaft von der Gemeinde. Es geht nun in immer neuer Prägung durch Welt und Zeiten. Dieses selbeigene Innewerden, die „Besinnung“ alles Gehaltes des Bewußtseins wird als das Apriori zum Schulausdruck des Idealismus. Descartes übernimmt von der Stoa das Wort der lumière naturelle, des natürlichen Lichtes, der vérités éternelles, der ewigen Wahrheiten. Und Tauler sagt: So die Seele einen Inschlag tut in sich selber, so entspringt in der Lauterkeit ein klares Licht und zeiget ihr alle Wahrheit.

Das ist die Weihe, die über alle Wege der Großen unseres Geschlechtes sich breitet: Was sie aus der Schau ihres Geistes ans Licht heben, das ist ein Innewerden der Einheit der Menschheit und das klare Licht, unter dem wir uns finden in der Gemeinde des Ich und Du. Kant gab dem Handeln aus solchem Prinzip der Bruderschaft sein Gesetz, das er als oberstes Gesetz für die Sittlichkeit aussprach:

[1] Meno 85 D und 86 A.

Handle so, daß Du die Menschheit in Dir wie in der Person eines Jeden Andern niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck brauchst.

Hiermit setzt Kant zunächst „in Dir wie in der Person eines Jeden Andern“ die eine Menschheit voraus, und zwar als Voraussetzung eines Handelns, das heißt als Vorsatz. Also ist „die Menschheit“ nicht als eine Tatsache behauptet; sondern sie ist auf das Prinzip des Willensdenkens der Gemeinde, auf das Prinzip der Wahrheit verwiesen, das sich unbegrenzt zu rechtfertigen hat. Und dieses Prinzip wird für den Affekt des Willens zum Vorsatz, damit es auf unendlichem Wege durch Handlung Wirklichkeit werde. Dieser unendliche Weg der Verwirklichung der Wahrheit durch Handlung, das ist die Menschheit. Demnach ist Menschheit die Idee der Menschheit als Verwirklichung der Wahrheit, das heißt durch die Handlung des Guten.

Und weiter sagt Kant: „niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck“; also stets zugleich als Mittel und Zweck, als Zweck und Mittel.

Mit diesem Worte wird der systematische Bezug der Gemeinde zu den früheren Gemeinschaftsgestaltungen der Ökonomie und des Staates ausgesprochen. Das Richtige, der Charakter ökonomischer Überlegung, und das Recht, der Charakter staatsbürgerlicher Überlegung, braucht nicht mehr zu verarmen unter dem Negativen beider Prinzipien, sondern das Richtige und das Rechte wird jetzt zum Mittel, wenn auch nur zur Vorbedingung, aber zur notwendigen Vorbedingung für den Zweck der Wahrheit; und umgekehrt: der Zweck der Wahrheit in der Wirklichkeit der Gemeinde erhebt die Arbeit der Ökonomie und den Dienst des Staates zu notwendigen Mitteln, wenn auch nur im Sinne von Vorbedingungen, aber zu notwendigen Vorbedingungen dieser Verwirklichung der Mensch-

Dialog, zu einer Karikatur geworden. Er gelangte darüber hinaus vom „Meno“ an. In ihm wird der heilige Daimon des Sokrates sichtig; er, der zu den Verachtetsten des Griechenvolkes ging, zu den Schustern und Dirnen und Sklaven, wurde ihnen zum μαιευτικός, zum Entbinder. Durch den Dialog „erörtert“ er, schafft er im Sklaven mathematische Wahrheit ans Licht.

Nicht das ist das Bedeutsame dieser Episode, daß es eine mathematische Erkenntnis ist, die hier durch den Dialog erörtert wird. Sondern die Mathematik ist nur das erlauchte Beispiel dafür, daß die Wahrheit von allem, was ist, uns in der Seele liege, so daß nicht durch die Lehre, sondern durch die Frage Erkenntnis in uns erwächst, indem wir die Erkenntnis selbst aus uns und in uns selbst ans Licht heben.[1] Dies Wort bezeichnet die Geburt einer Wissenschaft von der Gemeinde. Es geht nun in immer neuer Prägung durch Welt und Zeiten. Dieses selbeigene Innewerden, die „Besinnung“ alles Gehaltes des Bewußtseins wird als das Apriori zum Schulausdruck des Idealismus. Descartes übernimmt von der Stoa das Wort der lumière naturelle, des natürlichen Lichtes, der vérités éternelles, der ewigen Wahrheiten. Und Tauler sagt: So die Seele einen Inschlag tut in sich selber, so entspringt in der Lauterkeit ein klares Licht und zeiget ihr alle Wahrheit.

Das ist die Weihe, die über alle Wege der Großen unseres Geschlechtes sich breitet: Was sie aus der Schau ihres Geistes ans Licht heben, das ist ein Innewerden der Einheit der Menschheit und das klare Licht, unter dem wir uns finden in der Gemeinde des Ich und Du. Kant gab dem Handeln aus solchem Prinzip der Bruderschaft sein Gesetz, das er als oberstes Gesetz für die Sittlichkeit aussprach:

---

[1] Meno 85 D und 86 A.

Handle so, daß Du die Menschheit in Dir wie in der Person eines Jeden Andern niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck brauchst.

Hiermit setzt Kant zunächst „in Dir wie in der Person eines Jeden Andern“ die eine Menschheit voraus, und zwar als Voraussetzung eines Handelns, das heißt als Vorsatz. Also ist „die Menschheit“ nicht als eine Tatsache behauptet; sondern sie ist auf das Prinzip des Willensdenkens der Gemeinde, auf das Prinzip der Wahrheit verwiesen, das sich unbegrenzt zu rechtfertigen hat. Und dieses Prinzip wird für den Affekt des Willens zum Vorsatz, damit es auf unendlichem Wege durch Handlung Wirklichkeit werde. Dieser unendliche Weg der Verwirklichung der Wahrheit durch Handlung, das ist die Menschheit. Demnach ist Menschheit die Idee der Menschheit als Verwirklichung der Wahrheit, das heißt durch die Handlung des Guten.

Und weiter sagt Kant: „niemals bloß als Mittel, sondern stets zugleich als Zweck“; also stets zugleich als Mittel und Zweck, als Zweck und Mittel.

Mit diesem Worte wird der systematische Bezug der Gemeinde zu den früheren Gemeinschaftsgestaltungen der Ökonomie und des Staates ausgesprochen. Das Richtige, der Charakter ökonomischer Überlegung, und das Recht, der Charakter staatsbürgerlicher Überlegung, braucht nicht mehr zu verarmen unter dem Negativen beider Prinzipien, sondern das Richtige und das Rechte wird jetzt zum Mittel, wenn auch nur zur Vorbedingung, aber zur notwendigen Vorbedingung für den Zweck der Wahrheit; und umgekehrt: der Zweck der Wahrheit in der Wirklichkeit der Gemeinde erhebt die Arbeit der Ökonomie und den Dienst des Staates zu notwendigen Mitteln, wenn auch nur im Sinne von Vorbedingungen, aber zu notwendigen Vorbedingungen dieser Verwirklichung der Mensch-

heit. Die Romantik widerspricht unserm Grundgesetz der Wahrheit; nur mit der unendlichen Arbeit der Befreiung der Willenskräfte aus der Einspannung in den Naturmechanismus, nur mit dem unendlichen Dienst um die Systemerhaltung dieses Arbeitsganzen vermag der oberste Zweck der Menschheit als der Gemeinde aus Wahrheit auf unendlichem Wege sich zu verwirklichen.

Dieser innere systematische Bezug aller Gemeinschaftsgestaltungen wird durch diesen Satz Kants gefordert; das ist die unerschöpfliche Kraft, die aus diesem Worte strömt. Damit ist die höchste Einheit von Mittel und Zweck und damit die volle Tiefe des Begriffes einer Gemeinschaft erreicht. Wie immer es unser Bemühen war, die „Mittel", das heißt die Verwirklichung des Vorsatzes durch Handlung, als die „Bedingung" der Person, sei es der ökonomischen oder der staatlichen „Person" zu bestimmen, immer trat uns der Mensch zurück sei es hinter die Ware, sei es hinter die Arbeitskategorie. Hier nun fordert das Prinzip der Wahrheit, daß alle „Bedingung", aller Weg der Verwirklichung der Mittel nur die Menschheit, nichts als die Verwirklichung der Wahrheit, also dessen, was als ein Eigenbesitz des Geistes sich zu rechtfertigen vermag, mittelbar, (wie in Ökonomie und Staat), oder unmittelbar, (wie in der Gemeinde der Erziehung) zum Ziele habe. Jetzt ist der Blick nicht mehr auf eine Macht an den Grenzen des Willensreiches eingestellt, die den Willen zur Arbeit der Befreiung von ihr zwingt; die ihn zwingt, in Gegenständlichkeiten, in Waren sich zu veräußern, ihn selbst aber vor die antwortstumme Frage: Befreiung wozu? stellt. In dem Willen der Gemeinde und dem Prinzip der Wahrheit ist die Trennung des Objekts und des Subjekts des Willens überwunden durch das Selbstgespräch der Menschheit, in dem die Frage und die Antwort als Ich und Du sich auseinander erhebt und darum sich voneinander abhebt.

Es ist dem Satze Kants vorgeworfen worden, er sei „bloß formal". Und wem es auf bestimmte Anweisung für die Kasuistik des Lebens ankommt, dem muß dieses Wort im Angesichte der zehn Gebote armselig vorkommen. Wir können den Vorwurf gegen das Inhaltleere, das unbestimmt Gehaltlose der Idee der „Menschheit" verstehen. Denn es ist zutreffend, daß das Neue des Prinzips der Gemeinde gar nicht im Einzelinhaltlichen, im sogenannten Sachlichen der Erkenntnis liegt. Ehe Sokrates im „Meno" den Knaben zur Erkenntnis der mathematischen Wahrheit erhob, hatte Pythagoras den sachlichen Wert seiner Entdeckung durch das Dankopfer einer Hekatombe gefeiert. So war also „der Pythagoras" vor seiner Entbindung aus dem Geiste des Knaben für die Mathematik seit langem da; und gleichwohl war die Erkenntnis und das Werk des Sokrates die Geburt einer Wissenschaft, einer Wissenschaft des Sittlichen. Das Neue ist diese Umschau eines Sachlichen zu einer Wahrheit, das will sagen: zu einem Prinzip einer Gemeinschaft im Geiste und im Leben, das ein Leben im Geiste der Wahrheit ist. Es gibt eine Reinheit des Gesetzlichen aller Gegenständlichkeit und alles Lebens, die ein Urbesitz und Eigengehalt „des Geistes" ist. Denn es ist ein Gehalt und Besitz des Gesetzlichen. Aber daß das Gesetzliche in aller Gegenständlichkeit des Lebens umgeschaut wird zu einem Willensprinzip einer Kindschaft aus Einem, einer Bruderschaft alles Geistigen, das ist das Neue, das Neue der Sittlichkeit. Sittlichkeit ist nichts anderes als die Handlung, aus dem Prinzip der Wahrheit, (das das Prinzip der Bruderschaft, der Kindschaft aus Einem ist), die Gemeinde des Ich und Du zu verwirklichen.

Nicht in einem neuen Stoffe also liegt das Neue der Gemeinde. Alles Inhaltliche der Erkenntnis wird in der allein an den Gegenstand sich hingebenden Forschung

gewonnen. Wo immer der Forscher vor seinem gegenständlichen Problem steht, wird es ihm rein darauf ankommen, durch eine Gesetzlichkeit Herr zu werden der Einzelheit des gegenwärtigen Problems. Aber daß jetzt die naive Reinheit der Forschung einen Innenblick bekommt, daß die Seele inne wird, wie solches Gesetz für das Gegenständliche nicht von dem Problem abgelesen, „abstrahiert“ ist, sondern daß alles „Äußere“ nur ein „nach Außen“ gestelltes Inneres der Erkenntnis ist: Diese Reflektion, die „Rückbiegung“ des Denkens darauf, daß alles zeitliche Finden nur ein Entdecken des Ewigen ist; und daß im Entdecken des Ewigen alle Unterschiedlichkeit der Menschen wie ein Schleier über der Urgestalt einer Einheit alles Geistes zergeht; das ist das neue Atmen einer Gemeinschaft, ist die Liebe, in der die Kindschaft aus Einem, die Bruderschaft sich anzeigt. In der Liebe entsteht die Gemeinde, die die Gemeinschaft der Erziehung ist.

Auf jenen Vorwurf des „Formalismus“ im Prinzip des kritischen Idealismus ist also zu antworten: Was immer der Wille zur Gemeinde im Einzelnen zum Vorsatz seines Handelns machen kann, ist schon ein Gut der Kultur. Aber dieses Gut der Kultur unter den Vorsatz zu stellen, ihn als die Menschheit in mir wie in der Person eines jeden Andern ans Licht zu heben, das ist das neue Prinzip, das Prinzip eines Willens zur Bruderschaft.

Woran aber erkennt man solchen Inhalt „der Menschheit“? Daran allein, daß man ihn als ein Mittel der Bruderschaft durch die Handlung der Erziehung bewähren kann. Immer kommen wir auf die Urfrage des Sokrates zurück: „Ist Tugend lehrbar?“ Das heißt: Gibt es eine Bruderschaft der Wahrheit von mir zu Dir? Gibt es eine Handlung, durch die sich diese Bruderschaft der Wahrheit, die Ursprungseinheit bewährt? Gibt es sie, so gibt es Menschheit; so weit solche Handlung reicht, so weit gibt es eine Gemeinde.

So ist es also gar keine Angelegenheit der Sache, was Menschheit sei. Es ist der Vorsatz des Willens, der jedwede Sache zur Menschheit macht. Ich will, ich muß den Weg von mir zu der Person eines jeden Andern finden; das ist der Vorsatz der Kindschaft aus Einem. Und was ich diesem Vorsatz gemäß zum Mittel meiner Handlung mache, das wird eben darum und dadurch zur Sache der Menschheit. Und es darf keine Sache geben, die nicht Vorsatz einer Handlung soll werden können, zwischen mir und Dir die Bruderschaft zur Wirklichkeit zu erheben. Also muß das Prinzip des Willens zur Gemeinde „formal“ sein; denn es ist der Vorsatz, der jeder Sache sich überordnet, auf daß sie Mittel in einer Handlung werde, in der die Bruderschaft sich verwirkliche.

Solche Handlung nannten wir Erziehung; und nannten sie zugleich Sittlichkeit. Denn das heißt sowohl sittliche Handlung, wie Erziehung, daß ich dem Andern mich darbringe als Seinselbst, daß ich den Andern gewinne als Meinselbst.

Das soll das Wort heißen: Liebe deinen Nächsten als Dich selbst. Die Liebe ist das Pathos der Erziehung.

Nun gilt es zwar nicht für den Willen zu entscheiden, ob Recht, ob Mathematik „lehrbar“ sei, das heißt: als Wahrheit durch die Handlung der Erziehung ein Mittel werde, die Gemeinschaft des Ich und Du zu verwirklichen. Sie sollen lehrbar sein; das ist der Vorsatz einer Kindschaft aus Einem. Aber aus welchen Gründen heraus sie lehrbar seien, das verlangt eine unbegrenzte Rechtfertigung des Prinzips einer Ursprungseinheit der Bruderschaft.

Der Ort dieser Rechtfertigung muß in der Pädagogik gesehen werden. Es ist klar, daß für die Lösung einer Aufgabe, die über die Möglichkeit der Gemeinschaft letztlich entscheidet, nicht die Pädagogik im überlieferten Sinne einer Pädagogik der Elementarschule die zureichende

Wissenschaft sein kann. Es rechtfertigt aber nur die Tradition, die Pädagogik heute noch in solcher Beschränkung zu sehen. Es bestimmt den Charakter unserer Zeit ganz wesentlich, daß eine Unsumme von Problemen auf eine Erweiterung dieses Begriffs einer Pädagogik hindrängt. Die Hochschulpädagogik hat sich wohl zuerst zum Wort gemeldet. Es ist nur eine Frage kurzer Zeit, daß auch die obligatorisch gewordene Fortbildungsschule auf die wissenschaftliche Begründung durch eine Pädagogik hindrängt, sofern erzieherische Aufgaben von bedeutendem Gewichte ihr auferlegt werden. Und das Bedeutsamste: das unmittelbare Leben des Gemeindegeistes in den Volksheimen, den Volkshochschulkursen und allen Veranstaltungen, die im Dienste des Volksbildungswesens stehen, sucht nicht allein in eigener Zeitschrift „Volksbildungsarchiv", sondern auch in Volkshochschultagen und „Volksakademien", (durch periodische Zusammenkünfte also, die der theoretischen und praktischen Belehrung aller solcher gewidmet sind, die in der Volksbildungsarbeit stehen), über Prinzip und Methode dieses Wirkens sich zu kontrollieren. Aus dieser wissenschaftlichen Arbeit der Rechtfertigung über die Gemeindearbeit erwächst ein neues Gebiet der Pädagogik, das in der Zukunft mit dem traditionellen Grundstocke der Pädagogik der Elementarschule in Einheit gebracht werden muß. Denn in allem waltet das eine Streben: Was immer als Ziel alles Sorgens um den Andern gesetzt wird, das wird gedacht als ein Erwecken und Erwachtsein der Seele zu ihrem Ureigentum, wird gewollt als eine „Erbauung", eine Auferbauung der Seele aus sich selbst. Und solches Wissen der Seele um sich selbst kann vom Helfer und Sorger nur erweckt werden, weil diesem vor Augen stand, was aus dem Andern zu erwarten war. Die Bruderschaft hält beide aufeinander bezogen: Beide die Schauer einer Ursprungseinheit aus der Wahrheit und also beide in einer

Willenseinheit der Erziehung zur Wahrheit, das heißt in der Handlung, die gut ist. Denn „das Gute" ist zwar nicht „das Wahre", wie die Mittel nicht der Zweck sind. Aber „das Gute" ist nichts anderes als die Erziehung zur Wahrheit, d. h. zu den Urwerten des Geistes.

In diesem weiten Sinne, im Sinne einer Wissenschaft der „guten" Handlung, einer Wissenschaft der Rechtfertigung des Prinzips der Bruderschaft und also der Gemeinde, muß die Pädagogik verstanden werden, auf die unsere Zeit in deutlichen Unternehmungen hinstrebt. „Pädagogik" bleibt, was sie von Anbeginn an war, die Wissenschaft von der „Führung des Kindes". Nur handelt es sich im Begriff des „Kindes" jetzt nicht mehr um die Altersbezeichnung eines Individuums, sondern um einen Willen, dessen Vorsatz und Handlung aus dem Prinzip einer Kindschaft aus Einem zu begründen ist. Sonach handelt es sich in der Wissenschaft der „Führung des Kindes" um den Sinn und die Möglichkeit der Gemeinde, als der Gemeinschaft des „Wir", das sich (aus unterschiedlichen, engzeitlichen Individuen) zum Ich und Du, zur Bruderschaft, zur ewigen Einheit des einen Geistes der Wahrheit im Urgrunde der Menschheit erbaut.

Gehen wir daran, uns die Weise der Rechtfertigung dieses Prinzips der Gemeinde vor Augen zu stellen. Die Rechtfertigung über dieses Prinzip der Pädagogik geht ganz nahe hinan an den nur vom gegenständlichen Interesse geleiteten Rückgang der Forschung von besonderen Vorgängen zu den allgemeinen Ursachen. Sachlich besteht kein Unterschied zwischen einem „System der Geometrie" und einem „Lehrbuch der Geometrie". Das „Lehrbuch" bringt keinen Satz hervor, der nicht im „System" vorhanden sein müßte. Aber die Folge der Sätze nach der Voraussetzung zurück wird jetzt aus einem andern Prinzip gesehen. Im „System" handelt es

sich dabei um einen Rückgang in den Sachbedingungen, im „Lehrbuch" aber um einen solchen der Verständnisbedingungen. Dieser Unterschied von Bedingungen der Sache und denen des Verstehens wird klarer, wenn es sich um Fälle handelt, in denen für dasselbe Problem sich mehrere Beweise anbieten. Im System der bezüglichen Wissenschaft sind sie, wenn zulänglich, dann gleichberechtigt; der Unterschied der „Eleganz" ist kein Wertmesser für das System. Im Lehrbuch dagegen wird diejenige Begründung vorgezogen, die „einleuchtender", für das Verstehen einfacher ist. Dies „Einfachere" sucht der Pädagoge, indem er sich selbst und aus sich selbst sich über die geistigen Bedingungen kontrolliert, die ins Spiel treten müssen, damit das Bewußtsein seines Inhalts Herr werde. Nicht überall kann der Erzieher die Wege von zusammengesetzten zu den einfacheren Bedingungen des Verstehens in gleicher Sicherheit zurückfinden, wie in dem erhabenen Beispiel der Mathematik. Aber es bleibt gefordert, diesen Weg zu suchen, wo immer abseits eines bloßen Wissens es sich um Gesetzlichkeit und (weil Gesetzlichkeit) um Begründung der Erscheinungen durch eigene Grundlegungen des Geistes handelt. Ist es dem Pädagogen aufgegeben, für die Bedingungen des heutigen gesellschaftlichen Lebens die Einsicht zu erwecken, d. h. zu erziehen, so wird solche Forderung ihn dahin führen, vom Märchen aus, das nur gute und schlechte Menschen in typisch klarer Abgrenzung kennt und demgemäß in eiserner Gerechtigkeit Lohn und Strafe verteilt, über die biblische Geschichte und Sage mit der Einfachheit ihrer Verhältnisse Schritt vor Schritt den Weg zur Höhe der Kulturgeschichte unserer Tage zu nehmen. Indem der Pädagoge so sich zu rechtfertigen sucht über die Bedingungen des Geistes, in denen schrittweise die Erziehung zu den Einsichten der Geschichte, der Biologie, der Physik, der Mathematik zu geschehen hat, rechtfertigt er

sich vor sich selbst nicht gemäß seiner subjektiven Besonderheit, sondern vor der Weise alles geistigen Ursprungs. Wer aber lehrt ihn diese Weise, die ganz abseits liegt von aller seiner Subjektivität? Dafür gibt es keinen äußeren Lehrmeister noch äußerliche Rezepte; nur der Vorsatz des Willens selbst vermag hier zu lehren, die „einfachen" Bedingungen des Verstehens aller verwickelten Erscheinungen zu entdecken. Denn der Mensch ist es, der Herr aller Wirrnis des Lebens werden muß aus der Kraft des Geistes. Und also will er in dem Lehrgang aus dem Blick in seine eigene Tiefe, in der selbeigenen Rechtfertigung über die Bedingungen seines Verstehens zugleich den Gang des Erweckens des Andern zur Menschheit entwerfen. Darum ist Erziehung die Handlung, in der die Gemeinde des Wir entsteht. Also ist die Pädagogik die Wissenschaft einer unabgeschlossenen Rechtfertigung über die Bedingungen einer Gemeinschaft im Guten aus dem Grunde der Wahrheit, denn sie ist ein Freimachen der Gesetze des Innern, der Entwicklung zur Freiheit der Menschheit.

Für alles Stoffliche besitzt, wie gesagt, die Pädagogik ihren Lehrmeister in der Wissenschaft, in den zu reinem Ausdruck gelangten Werten der Kultur; dadurch ist der Erzieher vor dem Abweg in Subjektivität geschützt. So schufen die großen Pädagogen ihre Einsichten aus dem Geiste der Kultur, die sie in sich lebendig werden ließen. So wurde Rousseau allein dadurch zum großen Erzieher, daß und soweit ihm zugleich die Probleme der Kultur und ihrer Geschichte vor dem innern Auge standen. So war Pestalozzi der Genius der Gemeinde, weil und soweit er der gewaltige Kritiker der Probleme seiner Zeit war. Fichte entwickelt die Forderungen an eine neue Pädagogik aus den Bedingungen für eine Wiedererweckung seines Volkes zum Deutschtum, das heißt ihm: zur Menschheit. In unserer Zeit, die noch nicht die Fähigkeit des

großen Entwurfes hat, können wir uns über die Beziehung der Pädagogik auf die klaren Werte und machtvollen Forderungen der Kultur nur an Einzelheiten sicher machen.

b) Erörterungen gemäß der Forderung einer Totalität der Bedingung des Willens zur Gemeinde.

Das Prinzip des Willensdenkens eignet sich der Willensaffekt als Zweck und Vorsatz zu; er erstrebt dessen Wirklichkeit, dessen Vermittelung durch die Handlung. Die Verwirklichung des Vorsatzes durch die Mittel der Handlung war uns die Verwirklichung der Person, die eine Idee ist. Die Person ist die Wirklichkeit, in der der Vorsatz aus dem Abstrakten des Willensdenkens herausgehoben wird in den unendlichen Verbund aller Wirklichkeiten der Gemeinschaft; und also ist die Person nichts als die Idee einer unendlichen Bedingung, eines unendlichen Einflusses Aller auf Einen, Eines auf Alle durch Handlung.

Wir stehen in einem Gebiete, dessen Prinzip die Bruderschaft, die Kindschaft aus Einem ist. Also ist alle Handlung der Gemeinde nichts als die Verwirklichung dieses Prinzips, das dadurch zum „Vorsatz" aller Handlung wird. Jede Handlung, durch die die Person der Gemeinde soll wirklich werden, hat also zu geschehen, als handle es sich nur um einen Schritt der Auswicklung des Einen in Allen, um eine Offenbarung der Urgrundeinheit alles Lebens. Alle Verwirklichung hat nur als eine Entwicklung, ein Erzeugen und Erwachsen zu geschehen, sofern jedes neue Wirkliche der Handlung aus dem Vorhandenen unmittelbar zu entspringen hat in unmittelbarstem Zusammenhang, welcher Zusammenhang ein Zusammenhang der Erzeugung aus dem einen Urgesetze aller Bildung ist. Somit ist, wo Handlung aus dem Vorsatz entspringt, Entwicklung des Einen, Offenbarung der Ursprungseinheit ist, Bedingung solcher Handlung: Kontinuität alles zu Verwirklichenden aus Wirklichem, lückenloses Erwachsen des Neuen aus dem Alten, schon Offenbarten, Entwickelten. Denn darin allein liegt alle Bewährung der Ursprungseinheit: in diesem lückenlosen Erwachsen, in dem die Einheit eines inneren Werdens sich offenbart.

Auch für diese Forderung können wir eine alte pädagogische Maxime anführen; es ist die Forderung, „vom Bekannten zum Unbekannten" zu gehen. Es wird diese Maxime nicht selten so mißverstanden, als wäre sie eine Kampfmaxime gegen die „theoretische" Forderung, „vom Einfachen zum Zusammengesetzten" zu gehen; und es wird behauptet, daß die Entwicklung des kindlichen Geistes eine andere sei, als jene theoretische, systematische Entwicklung, wie sie im Aufbau der gegenständlichen Gesetzlichkeiten sich zeige. Und man sucht für diese Gegnerschaft beider Maximen seine Stütze in der Psychologie. Das bedeutet sowohl eine Preisgabe des Prinzips einer Gemeinde, die aus der Einheit eines Ursprungs zu allen Weiten der Menschheit sich erbaut, als auch eine Ablenkung der Psychologie in eine Sackgasse, während doch diese Wissenschaft überaus wertvoll werden muß, der Handlung des Willens, (aus dem Prinzip einer Bruderschaft), Mittel an die Hand zu geben, jenen objektiv menschheitlichen Weg des Lehrganges zu beschreiten, trotzdem uns die individuelle Besonderheit jedes einzelnen zu Bildenden verbirgt, an welcher Stelle der Geist auf das Erwecken wartet. Es gilt demnach zunächst, den zu Bildenden auszuhorchen über den Stand seiner individuellen Besonderheit. Denn das dem Einzelnen „Bekanntere" ist ein vom Zufall der Lebensumstände Gegebenes; aber es ist zugleich die Brücke des Verständnisses, der Ansatzpunkt für die Handlung des Erziehens, der Schwellenstand der Gemeinde. Es bedarf anderer und anderer Sorgfalt, um dem jungen Menschen die Notwendigkeit rechtlicher Bindung der Menschen zur Einsicht zu

bringen, wenn es sich um den Menschen des Landes oder um das Kind der Arbeitermillionenstadt handelt. Zugleich aber ist von der Psychologie im engsten Zusammenhang damit weiter und weiter Einsicht in die Technik des erziehlichen Verkehrs und Erfolges, kurz: in die Technik des Unterrichts für die Pädagogik zu erhoffen. Gibt es Gesetze des Lernens, der Aufmerksamkeit, des Gedächtnisses nach allem Unterschied der Geschlechter und Altersstufen? Usw. Hier liegt ein unabsehbares Gebiet psychologischer Arbeit im Dienste der Pädagogik vor Augen. Aber das ist um der prinzipiellen und methodischen Sicherheit der Pädagogik (als der Wissenschaft der Gemeinde) außer Frage, daß die Psychologie nichts über den objektiven Kulturweg des Erziehens, nichts über den Lehrstoff und seinen Stufengang zu befinden hat, sondern nur darüber, wie dieser Gang mit geringstem Zeit- und Kraftaufwand beschritten und der Erfolg des Erziehens gesichert werden kann.

Alles Werk der Erziehung hat die Ursprungseinheit, die Kindschaft aus Einem zu bewähren; sie bewährt sie allein durch den lückenlosen Zusammenhang jeder neuen Wirklichkeit der Bruderschaft mit dem „Bekannten", dem schon zum klaren Selbstbesitz des Geistes Gelangten. So ist alles Neue nur ein neuer Sproß aus dem ewig Einen der Ursprungskraft; so bewährt sich das Leben des einen Ursprungs an einer neuen Regung. Das ist der Sinn der Ursprünglichkeit, der Originalität. Mit diesem Begriffe der Originalität unterscheidet sich das Neue („Unbekannte") im Sinne einer neuen Offenbarung des ewig einen Ursprungs scharf von einem Neuen, das überrascht und verwirrt, das abseits steht vom all-einen Weg der Entwicklung der einen Ursprungskraft und von der Geschichte abseits ihres Weges einer Offenbarung der Kindschaft aus Einem gelassen wird. Dies „Neue" ist der

Charakter der Originellität. Die Originellität möchte Parthenogenesis sein; die Originalität weiß sich erwachsen aus dem Stammbaum ihres Geschlechtes. Alle Erziehung ist somit die Bereitung der Originalität.

Nun können wir den Begriff aussprechen, der die Person der Gemeinde kennzeichnet. Die Person in der Gemeinde ist das Genie. Getreu unseren früheren Bestimmungen dürfen wir mit dem Genie, das die „Person" in der Gemeinde ist, nicht ein Individuum meinen, das von der Person im Sinne des Talentes oder des Charakters der individuellen Existenz nach getrennt wäre. Wir dürfen im Genie nur eine höhere Systemstufe der Handlung erkennen und also handelt es sich um eine systematische Höherführung der Idee der Person, zu der jedes Individuum in allem Aufstieg der Willensprinzipien sich zu bestimmen hat. Das besagt die Forderung der Ethik: Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit. Wie der „Charakter" in unseren früheren Erörterungen das „Talent" nicht preisgab, sondern nur unter ein neues Prinzip stellte, so muß auch das Genie sowohl das Talent wie den Charakter in sich aufnehmen, unter sein neues Prinzip stellen.

Das Genie ist nicht das Subjekt der Inspiration, der „Begeisterung", nicht also das Subjekt der Erfüllung mit Geist, ein Gefäß, das der Ausgießung eines heiligen Geistes stille hielte; es ist nicht ein unerhörtes Wunder, das vom Himmel fällt. Sondern es ist ein Kind seiner Zeit, auf das die Welt wartet, wie auf das Kind des Neuen Testamentes. Die Geschichte ist die Voraussetzung für alle Möglichkeit des Genies. Denn die Handlung des Genies ist die Handlung des lückenlosen Zusammenhangs des Unbekannten aus seinem Ursprunge, ist Originalität.

So muß das Genie alles Weh und alle Notdurft der Zeit in sich aufgenommen haben. Dieses Weh ist das Sichtlose des Blickes von der Höhe, an der die Zeit

steht. Und also muß es selbst auf dieser Höhe stehen, an welcher Höhe die Frage nach weiterer Höhe des Weges sich erhebt. Da gilt es denn für das Genie, daß es alle Arbeit der Vergangenheit in sich aufnehme, die zu einer Kleinarbeit wurde, weil sie auf die Größe einer Aufgabe zu neuer Arbeit wartet. Demnach muß das Genie den vollen Besitz einer Geläufigkeit in technischer Kleinarbeit sich erringen; es muß das Genie alle Forderungen des Talentes an sich selbst stellen. Aber es ist die weitere Forderung an das Genie, daß es die individuelle Tatsache des Ich und des Andern, so weit sie maßgeblich für die Sachlichkeit der Handlung sein wollte, ausschalte. Gesetzlichkeit war die Forderung, die den Weg des Genies kennzeichnet. Das aber war uns in ihrer ersten Gestalt die Forderung an den Charakter. Also ist das Genie die Erfüllung zugleich des Charakters.

Nun ist alles, was unsere Ethik in reinen Gestaltungen ausprägte, nirgends in aller Geschichte vollendete Wirklichkeit, sondern überall nur Vorsatz oder Wegweisung der Verwirklichung des Vorsatzes auf unendlichem Wege der Handlung. Und also muß die Geschichte, (wie alles Unfertige und immerdar Werdende eines systematischen Gefüges) ein Mißkennen und Mißverstehen der besonderen Forderungen gegeneinander zeigen. Es lehrt uns die Geschichte aller Tage die Feindschaft der Individuen in der Beschränkung auf das Talent und auf den Charakter gegen das Genie. Das Genie wird von dem satten und müden Blicke des Talentes mit seiner Fachroutine und Zunftselbstsicherheit verdächtigt als Abenteurer auf wahnwitzigen Wegen. Und also wird dem Genie das unmittelbar gegenwärtige Gebiet seiner Wirkung: das Publikum entzogen; vielleicht zum höheren Glücke der Menschheit; denn das Publikum ist nichts als das Bildungsprodukt der Talentiertheit. Aber auch das Individuum in der Beschränkung auf den Charakter wird zum Feinde des Genies. Denn dem auf Erhaltung bedachten Charakter erscheint das Neue des Genies eine revolutionäre Tat. Und gleichwohl ist das „Genie" der Erzeuger, der gute Genius der Einheit und des lückenlosen Fortganges in aller Geschichte unseres Geschlechtes. Und damit wird er zugleich die oberste Mahnung an die Talente zur Einheit und an den Charakter zu einer Uneingeschränktheit seiner Gesetzgestaltungen.

Nun erhebt sich aber die Frage: Wenn die Person der Gemeinde Genie genannt wird, ist damit nicht ein Ideal, (das den Allermeisten ein Weltfernes ist nach dem engen Maß ihrer Begabung), vorausgestellt, wo es sich doch um eine Idee, um einen Weg der Verwirklichung eines Willensvorsatzes in Jedem unter uns handelt? Ist das Genie nicht das seltene Geschenk an das Menschengeschlecht, das an ungeahnter Stelle zu ungeahntem Feiertage auftaucht? Wie soll ein solches Ideal Forderung sein über mir wie über der Person eines jeden Andern?

„Genie" ist uns nicht das Ideal einer Person, sondern ist uns Idee eines unendlichen Weges der Handlung, in der ich wie die Person eines jeden Andern wirklich werden soll. Denn Genie ist uns nicht allein der Bruder, nach dem die Weltgeschichte ihre Zeiten nennt. Sondern überall dort, wo Handlung aus dem Vorsatz einer Bruderschaft, einer Ursprungseinheit wirklich wird, überall dort ist der Ursprung der Gemeinde. Und diese Person, die eine Gemeinde der Wahrheit auferbaut in der Wirklichkeit ihrer guten Handlung, diese Person heißt uns (und, wie wir sicher sind, im tiefen Grunde auch für alle Welt) Genie. Das Genie ist also nicht von der äußerlichen Sache bedingt, sein Maßstab ist nicht eine irgend wodurch zu bewertende Bedeutsamkeit der Sache, sondern es ist dieser Anteil seiner Handlung an der Gestaltung seiner Zeit und des Kreises seiner Zeit, in den es das

Maß und die Art seiner Kräfte gestellt hat: daß es ihnen der Bereiter einer Continuität ihrer Geschichte und also ihres Bestandes in der Zeit gewesen ist.

Das Genie ist also nur das Genie für eine bestimmte Zeit und also eine bestimmte Höhe der Aufgabe. Es gibt nur im geschichtlichen Sinne Genies; es gibt keine absoluten Genies. Das Genie steht und fällt mit der Gerechtigkeit der Geschichte. Das Genie lebt und webt seinem Begriffe und seinem gesamten seelischen Halte nach des Glaubens, daß seine Zeit da ist oder bevorsteht; daß es der Träger der Geschichte an seinem Teile und in seinem Kreise werde. Es ist das Wort vom „unerkannten oder verkannten Genie“ aus aller ethischen Einsicht auszumerzen, wie das Wort vom hölzernen Eisen aus der Logik. Denn das Urteil der Weltgeschichte ist das jüngste Gericht des Genies. Das soll uns ein wichtiges Ergebnis unserer Ethik als Kritik der Weltgeschichte sein. Denn was wir aussprachen über das Verhältnis von Genie und Weltgeschichte ist eine Forderung, eine Forderung an das Genie wohl, aber in aller Schärfe an die Geschichte. Und wie es Weltgeschichte gibt, so gibt es Geschichte eines Volkes, einer Stadt, eines Geschlechts, einer Familie, einer Freundschaft.

Wird damit der Begriff des Genies entwertet oder vernichtet, wenn der gute Genius, (d. h. der Erzeuger eines unzerrissenen Weges auf die Zukunft), ein solcher wohl nicht für die Weltgeschichte, aber für die Geschichte des Vereins zweier oder dreier Menschen ist? Mag man die Genies groß oder klein nennen, so ändert es nichts an der straffen Einheit in der Wegrichtung aller, wenn sie auch nur die Schöpfer einer Geschichte des kleinen Menschenkreises waren, auf den sie bezogen, in den sie das Geschick gestellt hat. Denn Aller Handlung ist als die eine gewollt: die Bruderschaft von mir wie von der Person eines jeden Andern als Idee eines unendlichen Weges um einen Schritt weiter zu rechtfertigen und zu verwirklichen, um einen Schritt, groß oder klein, doch aufbehalten in der Entwicklung unseres Kreises, durch die geschichtliche Gerechtigkeit dieses Kreises. Somit bleibt die Forderung der Person der Gemeinde als Forderung des Genies bestehen vor mir wie vor jedem Andern.

c) Erörterungen gemäß der Forderung einer Einheit der Rechtfertigungen.

Man möchte sagen, daß von der Gemeinde in höherem Grade als von der Ökonomie und dem Staate die Forderung eines lückenlosen Zusammenhanges mit den systematisch früheren Gemeinschaftsgestaltungen erfüllt werden muß. In der Gemeinde gelangt aller Wille zu seinem Endzweck, durch den die Willen der früheren Gemeinschaften eigentlich erst sichtig werden. Erst durch den Vollzug der unbegrenzten Annäherung der besonderen Willensprinzipien gelangt der Wille zur Einheit des Selbstbewußtseins; und dieser Vollzug ist die entscheidende Leistung des Willens der Gemeinde.

Das Prinzip der Bruderschaft muß erhalten bleiben, wie sehr immer der Wille zur Gemeinde dem Willen der früheren Gemeinschaften angenähert werden soll. Aber es muß dies Prinzip der Bruderschaft eine Formulierung erhalten, durch die es an die Schwelle zwischen der Gemeinde und den früheren Gemeinschaften gestellt wird. Das Prinzip der Bruderschaft wird in diesem Schwellenstand zum Staat und zur Ökonomie zum Prinzip der Wohltätigkeit. Auch in diesem Prinzip ist der Gegenstand des Willens allein der Mensch, die Menschheit in mir wie in der Person eines jeden Andern. Aber es ist der Mensch nicht der unmittelbare Gegenstand des Willens, denn der Modus des Willens ist nicht Erziehung, sondern Vorsorge für die Erziehung. Alle Wohltätigkeit ist also nicht Sittlichkeit, aber sie ist notwendige Vor-

bedingung, damit sittliches Werk, d. h. Erziehung möglich werde. Denn alles Prinzip der Wohltätigkeit ist der Willensvorsatz, die natürlichen Hemmungen der Möglichkeit einer Erziehung, einer Gemeinde zu beseitigen. Daraus zeigt sich, daß die Wohltätigkeit ein Werk des Willens an der Schwelle zur Ökonomie ist.

Aber die Wohltätigkeit steht in solcher Absicht, die ökonomischen Hemmnisse vom Einzelnen hinwegzuräumen, vor einer Gefahr. Der Wille zur Gemeinde ist nicht der Wille der ökonomischen Arbeit und Erfindung; er kann nicht ökonomisch produktiv sein. Aller Wert der Wohltätigkeit kann aus sich nichts weiteres beschaffen, als einen vorhandenen Vorteil der Ökonomie dem Einzelnen zur Verfügung stellen. So ist also die Wohltätigkeit kein Mittel, ein Übel der Welt zu beseitigen, sondern sie vermag dies Übel nur in Einzelnen zu bedecken, bis es sich durch die dünne Hülle der Wohltätigkeit wieder hindurchgefressen hat.

Aus diesem Grunde erwacht im Prinzip der Wohltätigkeit fortgesetzt mehr in der Geschichte das Bewußtsein eines Schwellenstandes zum Prinzip des Staates. Es löst sich die Wohltätigkeit unbegrenzt mehr aus der Zufälligkeit eines Verhältnisses des Einzelnen zum Einzelnen; sie geht den Weg, den ihr der Satz vorschreibt, daß die Rechte nicht wissen solle, was die Linke tut. Es neutralisiert sich die Wohltätigkeit mehr und mehr in der Geschichte gegen den Bezug zwischen Individuen, dem Gebenden und dem Nehmenden. Denn der Begriff des Bettlers, der aus diesem individuellen Wohltätigkeitsverhältnis sich ergibt, wird deutlicher als ein Widerspruchsbegriff gegen das Prinzip der Bruderschaft empfunden.

Diese Richtung der Wohltätigkeit, den Geber zu neutralisieren, zeigt sich darin, daß sich die Wohltätigkeit zu Vereinen konstituiert. In der Neutralität eines Vereins der Vorsorge, d. h. der Wohltätigkeit, wird der Vorentwurf einer Staatseinrichtung geschaffen, dadurch die Wohltätigkeit zwar nicht unter der Leitung, aber schon unter dem Schutze des Staates steht. Dieses Schutzverhältnis wird unbegrenzt näher zum Staat weiter ausgebaut, dem Staat näher gerückt durch den Begriff der Beihilfe (Subvention), bis endlich der Schwellenstand einer staatlichen Einrichtung erreicht ist, insofern der Staat die Einrichtung gesetzlich sichert und eine Oberaufsicht der ehrenamtlichen Verwaltung übernimmt. Mehr und mehr vollzieht sich damit ein Ablösen des Gemeindeprinzips durch das Staatsprinzip. Denn nur dann ist diese unbegrenzte Annäherung möglich, wenn der Wille zum Staat in dieser Vereinsgestaltung eine Einrichtung zu erkennen vermag, die an ihrem Teile geeignet ist, sein System der Arbeit zu erhalten.

So wenig aber das Staatsprinzip des ökonomischen Prinzips entraten kann, so sehr muß alles Prinzip der Wohltätigkeit darauf bedacht sein, ihren Mangel an eigener ökonomischer Produktivität, von dem wir oben sprachen, auszugleichen, wenn sie einen Schwellenstand zum Staat erreichen will. Diesen Schritt vollzieht gerade die Geschichte unserer Tage mit unvergleichlicher Kraft. Die Wohltätigkeit wird mehr und mehr zu einer Stiftung von einzelnen Preisen und dauernden Fonds für Entdeckungen und Erfindungen zum Wohle der Menschheit. Hier ist hinzuweisen auf die gewaltigen Stiftungen für Forschungen über Krebsheilung.

Damit wird der Wille der Gemeinde, in seiner Rechtfertigung über eine unbegrenzte Annäherung an die systematisch früheren Willensprinzipien, d. h. über die Einheit des Selbstbewußtseins, ein Wille der Vorschau von ökonomischen Aufgaben und von Staatseinrichtungen. Der Wille der Bruderschaft wird zum Mahner für den Willen der Ökonomie und des Staates, zum Mahner an die Unendlichkeit ihrer Rechtfertigung und ihres Weges. Dadurch

aber verliert die Wohltätigkeit wenigstens mittelbar den Charakter eigener Unproduktivität, indem sie aus dem Willen der Bruderschaft heraus die Ökonomie und den Staat zum Voranschritt in der klaren Richtung auf die Einheit alles Willens zur Menschheit veranlaßt.

d) Erörterungen gemäß der Forderung einer Einheit der Bedingungen.

Gehen wir jetzt an unsere letzte Forderung, daß alle Willenswirklichkeit aus dem Prinzip der Bruderschaft in der Einheit eines Systems der Gemeinde sich darstellen müsse. Und diese Forderung ist im Gebiete der Gemeinde dringlicher, wenn möglich, als innerhalb des ökonomischen und des staatsrechtlichen Willens. Denn in der Wirklichkeit der Gemeinde muß die Ökonomie sowohl als der Staat die Verwirklichung eines Endzweckes aller Handlung erkennen können, der ihrem eigenen Zweck die Einheit der Richtung eines unendlichen Weges sichert. Vermag das Prinzip der Bruderschaft nicht den Affekt des Willens zur Verwirklichung dieses Prinzips, zur Handlung der Erziehung so zu bestimmen, daß die Wirklichkeit in voller Kraft einer Einheit, eines Systems auf unendlichem Wege zutage tritt, so wird in aller Geschichte unseres Geschlechtes die Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit ein leeres Problem bleiben. Und doch scheint gerade die Geschichte zu lehren, daß alle Gemeindebildung ein Widerspiel zu systematischer Einheit ist; denn Gemeindebildung scheint in aller Geschichte nichts Anderes bedeuten zu wollen als Sektenbildung, die vielmehr auf Zersplitterung als auf System und Einheit hinzudrängen scheint.

Wir haben die Handlung, aus der die Wirklichkeit der Gemeinde entspringt, Erziehung genannt. Damit ist unser Blick auf die Schule eingestellt, als diejenige Gestaltung der Idee der Gemeinde, die von der Geschichte die klarste und dauerhafteste Form erhalten hat. Aber wir haben zu erkennen, daß diese Organisation nicht allein, sogar nicht einmal vorwiegend ein Werk des Willens zur Gemeinde ist. Wir mußten im Verlauf unserer gesamten Konstruktionen erkennen, daß sowohl der ökonomische Wille wie der Wille zum Staat Erwartungen, Forderungen an die Schule stellt, durch deren notgedrungene Erfüllung die Schule innerlich und äußerlich bedingt ist, innerlich in Hinsicht des „Unterrichtsstoffes", äußerlich in Hinsicht der Disziplin und Verwaltung der Schule. Zwar ruht alles Leben der Schule in der Idee der Erziehung, in der Idee der Erweckung zur Wahrheit, in der sich die Bruderschaft, die Kindschaft aus Einem rechtfertigt. Aber die Forderungen der Ökonomie, daß die Schule „praktische" Menschen bilde, die dem „Kampf ums Dasein" gewachsen seien, melden sich schon an der untersten Stufe der elementaren Allgemeinbildung, wenngleich sie sich vollgewichtig erst in den Fachschulen durchzusetzen vermögen. So auch bestimmt der Staat das Wesen der Schule von Anbeginn an durch die allgemeine Schulpflicht, die nur der Auftakt der Forderung ist, daß Schule Staatsschule sei. Der Staat erwartet aus ihr für sich Funktionäre von bestimmtem Wissen, damit über allem Wechsel der Individuen das Arbeitssystem erhalten bleibe, weil der Eine für den Andern Ersatz sein kann; denn im Examen hat der Einzelne sich als Repräsentant bestimmter Arbeitskategorien dem Staate bereit zu stellen.

Aber damit, daß der Staat die Oberaufsicht über die Schule zum Zwecke des Examens ausübt, ist auch die Grenze seines Anspruches an die Schule bezeichnet. Es bleibt darüber hinaus (und nun eigentlich erst sie selbst) die Schule eine Gemeinde der Erziehung zur Menschheit in mir wie in jedem Andern. Um diesen Selbstwert der Schule hat sie unausgesetzt zu kämpfen; und alle Geschichte der Pädagogik zeigt diesen Kampf des

Geistes der Gemeinde mit den Forderungen der Ökonomie und des Staates, ein Kampf, der mit fortgesetzt wechselndem Geschick geführt wird. Und wieder gerade unsere Zeit zeigt trotz aller Unklarheit und Überspannung den Geist der Gemeinde mächtig, die Schule als Gebiet der Bruderschaft zu behaupten.

Aber wir müssen auf Zeichen achten, die in der Geschichte wie feste Marksteine die Grenzen der Gemeinde gegenüber Anmaßungen der Ökonomie und des Staates schützen; Marksteine, die der Staat durch seine Macht sich selbst gesetzt hat zur Sicherung vor eigener Überspannung seiner Forderungen an die Gemeinde, dadurch sie in ihrem Werte als Ursprung einer unbegrenzten Vorschau von Problemen des Staates und der Ökonomie brachgelegt und somit die Einheit im unendlichen Weg der Geschichte gefährdet würde, einer Einheit, die angesichts aller Besonderung der Willensprinzipien und Willenswirklichkeiten nach Ökonomie, Staat und Gemeinde um deren Möglichkeit selbst gefordert ist. Das war der Leitgedanke dieser Ethik, die den Bedingungen einer Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit nachging, ein Problem, das aus der Spezifikation der Gemeinschaftsformen und ihrer Wissenschaften aufstieg.

Dieser Grenzstein zwischen dem Staat und der Gemeinde trägt das Wort: Die Wissenschaft und ihre Lehre ist frei. In diesem Worte liegt mehr, als daß es sich nur um Wissenschaft handeln sollte. Es will, daß alles Gut aus Menschengeist, das in einer Gemeinsamkeit des Erweckens und Erwachens der Menschheit in mir wie in der Person eines jeden Andern Wirklichkeit werden kann, Endzweck des Willens und seiner Handlung sei. Das Menschheitsgut ist nicht ein Mittel im Dienste des Staates; es ist Mittel im Dienste des Selbstzweckes alles Willens: des Willens der Gemeinde, in der die Bruderschaft Wirklichkeit wird.

Ist dies Wort auf dem Grenzstein zwischen Staat und Gemeinde ein bindendes „Gesetz“ für den Staat? Die Geschichte gibt uns nicht den Mut dazu, solches zu behaupten. Aber es ist ein Mahnwort, ist die Stimme des Gewissens des Staates. Sagen wir noch nüchterner: es ist das tiefste Wort einer Staatsklugheit. Dies Wort ist ein Führerruf in alle Zukunft einer Geschichte, die nun Einheit der Geschichte alles Willens und aller Willenswirklichkeiten werden muß.

Von diesem Grenzsteine aus können wir leichter die scharfe Scheidung erkennen, die zwischen dem Staatsexamen und dem Rigorosum besteht. Das Staatsexamen fordert der Staat, das Rigorosum die Gemeinde; so dürfen wir jetzt kurz aussprechen: Jenes ist Kapazitätsprüfung, dieses sollte eine Intelligenzangelegenheit sein.

Die Einrichtung des Universitätssenates mit seiner eigenen Gerichtsbarkeit und seinen Rechten des Vorschlages der Kandidaten ist auf die Schule jeglicher Art zu übertragen. Es muß dieses Recht, anstatt daß es vom Staat illusorisch gemacht werde, vielmehr zum Rechte der Kooptation erweitert werden, wie sehr immer dem Staate das Recht der Bestätigung oder Ablehnung eingeräumt bleiben mag.

Da wir erkannten, daß sittliches Handeln nichts Anderes ist als Erziehung, so ist damit ausgesprochen, daß Bildung, Erziehung, Kultur die schlechthin uneingeschränkte Grundforderung des Menschen ist. Den Weg der Verwirklichung dieser Forderung enthält die Idee der allgemeinen Volksschule, deren Gebiet sich von der Elementarschule bis hin zum Universitätsverhältnis von Meister und Schüler erstreckt. Die allgemeine Volksschule ist seit Fichte ein Grundbestandstück des „Deutschtums“, das im Sinne Fichtes nichts Anderes ist als Menschentum. Und es darf keine Rücksicht und Vorsicht geben, die unseren Blick abwendete von dieser Urforderung der

Gemeinde. Wie könnte auch die Wissenschaft und ihre Lehre frei sein, wenn nicht vor allem die Menschen zu beiden frei sein könnten!

So ist es denn die Idee der allgemeinen Volksschule, von der alle Kraft des Willens ausgeht, Gemeinde als Einheit der Gemeinde zu verwirklichen. Und wie mannigfaltig die Wege der Gemeindebildung gehen mögen und sich schier zu verlaufen scheinen aus dem großen Zuge der Geschichte, (so da, wo es sich um den stillen Freundschaftsbund zweier Menschen handelt), immer soll der Blick des Willens sich einstellen auf das Licht aller Bruderschaft, das aus der Idee der allgemeinen Volksschule leuchtet. Sie ist die Idee der allgemeinen Gemeinde, so wahr das Werk der Gemeinde das Werk der Erziehung ist.

Wie kommt es aber, daß der Gemeindegeist in der Geschichte so übermächtig als Geist der Sekte sich geltend machen konnte: Gibt es Gründe dafür, die so der tiefsten Forderung aller Ethik, daß Gemeinde Einheit der Gemeinde sei, entgegenwirken? Wir wollen versuchen, sie zu erkennen.

Sogleich stellt sich uns ein Wort entgegen, das die Sektenbildung nicht nur gutzuheißen, sondern zu befördern verlangt. Es ist das Schlagwort der Toleranz, der Duldung eines unbekümmerten Nebeneinanderhergehens, dadurch jeder nach seiner Fasson soll selig werden können. Aber dies Wort der Toleranz ist nichts als der Ausdruck eines erschlafften Gemeindegeistes, der hinterher den Geist des Sektierens heiligt, weil er ihn nicht aus der eigenen Kraft einer Einheit alles höchsten Gutes bewältigen kann. Die Gemeinde entspringt aus dem Willen einer letzten und höchsten, allumspannenden Wahrheit und ist die Verwirklichung dieser Wahrheit, d. h. die Gemeinschaft des Guten. Sie lebt des Glaubens, daß sie der Ort, der einzige Ort ist, an dem das Licht der Einsicht, die letztmögliche Erleuchtung statthat. Also ist Gemeindegeist auch der schärfste Widerspruch zum Parteigeist. Die Partei weiß, daß sie ein einzelnes Motiv des Lebens vertritt, in dem sie allerdings das für das Ganze Wichtigste sieht; aber sie verschließt sich den anderen Motiven nicht, so weit sich diese „in gesunden Grenzen" geltend machen. Die Gemeinde kann sich nur als All-Einheit denken; die ihr nicht angehören, sind entweder schon „Außenstehende", also schon auf sie Bezogene, oder aber für sie Verlorene, von ihr Abtrünnige, ihr Abgestorbene. Darum widerspricht es dem Begriff der Gemeinde, daß sie den Gedanken einer Mehrzahl und Mannigfaltigkeit dulden sollte. Innerhalb ihrer Grenzen ist Duldsamkeit unbegrenzte Forderung, denn sie ist das Pathos der Liebe, die das Pathos der Erziehung, der Bruderschaft ist. Toleranz nach außen ist Schwäche. Daraus erklärt sich das Gewicht, das in der Geschichte jede Gemeinde auf die Apologetik legt. Deren Kern ist es, jede andere Gemeindegestaltung als προτρεπτικός, als eine Hinweisung auf sich zu deuten. „Die Seele ist von Natur eine Christin" sagte der Apologet Tertullian. So auch erklärt sich der Ausdruck des „Bekehrens", als eines „Wieder-Hinkehrens" auf die Ursprungseinheit. Und für alle Gemeinde gilt das Apostolikum: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker."

Nun scheint es nur sachgemäß zu sein, wenn in der Geschichte die Gemeinde zur Kirche sich ausbildet. Erst durch die Verfassung scheint die Forderung der All-Einheit für die Gemeinde erfüllbar zu werden. Gleichwohl sagt Sohm in seinem „Kirchenrecht": „Die Entstehung des Kirchenrechts und der Kirchenverfassung ist der Abfall von dem von Jesus selbst gewollten und ursprünglich verwirklichten Zustand." Nicht das kann gegen die Kirchenverfassung sprechen, daß sie in das Werk der Gemeinde System, Einheit zu bringen hat; denn Gemeinde heißt Einheit der Gemeinde. War doch schon in der Ur-

gemeinde des Christentums, (wie in jeder andern gewiß), eine Erhebung des Einzelnen über Andere begründet, eine Gliederung von Lehrer und Schüler. Aber in dem reinen Gemeindestand war diese Erhebung allein begründet durch das Alter des Wirkens in der Gemeinde, durch die Treue des Liebeswerkes; darum hörte man auf den Presbyter, den Alten, d. h. den Ehrwürdigen. In der Kirchenverfassung dagegen bestimmt die starre Kategorie des Amtes den Wert der Person, die in dieses Amt gestellt wird; der Klerus tritt den Laien und Profanen in scharfer Scheidung gegenüber. Und alle Wirklichkeit des Gemeindelebens ist „verfaßt", ist ausgeprägt zu festen Formen. Damit zerfällt die Unendlichkeit der Idee einer Bruderschaft, einer Ursprungseinheit alles Geistes. Die Kirche ist die Verendlichung des Gemeindegeistes. Hiergegen erhebt sich die Reformation; sie stellt die Idee der Gemeinde wieder her. In ihr „wird aus der seelsorgerisch heilvermittelnden priesterlichen Tätigkeit eine seelsorgerisch erziehende pfarramtliche Tätigkeit", sagt Hauck in seiner Enzyklopädie.

So könnte man auf den Gedanken kommen, daß die Sektenbildung eine Folge erst der Erstarrung des Gemeindegeistes durch die Kirchenverfassung sei. Wie zutreffend auch in vieler Hinsicht die Bildung der Gemeinden als ein Protest der Idee der Bruderschaft gegen deren Verendlichung durch die Kirchensatzung gedeutet werden mag, so ist doch die Kirche nicht der zureichende Grund. Beginnt doch der Geist der Sekte schon in den ersten Tagen des christlichen Gemeindelebens, zur Zeit des Paulus selbst schon. Schon Paulus faßt den Gedanken einer Exkommunikation (Corinth. 5). Zunächst gilt die Exkommunikation als Notwehr der Gemeinde gegen Blutschande und Ehebruch. Es tritt der Gedanke des Ausschlusses aber auch auf im Dienste der Reinheit der Lehre. Und damit stehen wir vor der schweren

Gefahr, die alle Gemeindebildung in der Geschichte bedroht hat; eine Gefahr, gegen die sich die Gemeinde gewehrt hat sei es durch ihren Übergang zur Kirche, sei es durch das Abstoßen Einzelner, durch die Exkommunikation. War jenes Mittel nur auf Kosten der Unbegrenztheit in aller Verwirklichung der Bruderschaft zu Diensten, so verstößt dieses gegen die Duldsamkeit, die das Pathos der Liebe, das unbegrenzte Pathos der Erziehung ist.

Gleichwohl mußte die Gemeinde in der Geschichte zu diesem Mittel greifen. In den ersten Zeiten ist das erbauende Wort, die *διδασκαλία* (Lehre), noch jedem gestattet. Aber, weil der Inhalt, die religiöse Erkenntnis nicht festlag, so entstand neben der einfachen *διδασκαλία* die ergreifende *προφητεία* (Prophetie) und schließlich das ekstatische *γλωσσαῖς λαλεῖν* (Zungenreden). Damit trat aus dem Einzelnen ein Inhalt zutage mit dem Anspruch, ein Inhalt des Gemeindelebens zu sein, der doch (ungezügelt und unkontrolliert) der *διδασκαλία*, der Lehre, widersprechen konnte. Wo war der Entscheid? So warnte schon Paulus vor dem Zungenreden, wenn nicht eine *ἑρμηνεία γλωσσῶν*, eine Zurechtdeutung damit verbunden wäre, und fordert allgemein auf zu einer *διάκρισις πνευμάτων*, einer Beargwöhnung des Geisttreibens. Hier offenbart sich die schwere Not der Sicherung der Gemeinde. Sie soll der Ort der Ursprungseinheit sein. Aber wie rechtfertigt sich die Lehre der Gemeinde als Offenbarung einer Ursprungseinheit, einer Kindschaft aus Einem? Wo ist das Zeugnis der echten Kindschaft aus Einem, daß sie als die Bruderschaft sich die Gemeinde erbauen kann? Wie sichert sich der Genius des Neuen und wie die in der Geschichte bestehende Gemeinde? Dort liegt die Sicherung in der Sicherheit des Innewerdens, der Gewißheit des Erlebnisses, der Erleuchtung; hier liegt sie in der Behauptung der Orthodoxie gegen die Heterodoxie der falschen Pro-

pheten, der Schwarmgeister, Ketzer und Sektierer. Auf diese Kraft des eigenen Erlebnisses muß sich in der Geschichte jede neue Gemeinde stützen. „Darum hüte dich und laß kein Ding so groß sein auf Erden, ob es auch Engel vom Himmel wären, das dich wider dein Gewissen treibe von der Lehre, die du göttlich erkennst und achtest", sagt Luther. Und von eben demselben Luther schreibt Hesse in seiner Kirchengeschichte: Auf der Wartburg bedrückte ihn seine ungeheure Verantwortung, weil er nicht absehen konnte, wie die Sache ablaufen würde. Es galt, seinen Glauben auf einen Anker zu gründen, der Bürgschaft für eine Richtschnur des Handelns gäbe. In dieser Bedrängnis ging Luther die Bedeutung der heiligen Schrift als das Wort Gottes auf. Der Glaube hatte sich nach der Schrift zu richten. Hiermit war das Prinzip gefunden, durch das der Willkür des Glaubens gesteuert werden konnte. Das treibt ihn zur Übersetzung der Bibel. Nun hatte er das Fundament des neuen Glaubens sicher gelegt gegen die Stürmer und Schwarmgeister. Und so erhebt sich das Pathos des Wortes: Das Geisttreiben ohne Zucht des Wortes sei ebenso seelenverderblich wie die Fleischlichkeit der Papisten.

Das ist der typische Weg der Gemeinde in der Geschichte: Zuerst ein Erlebnis der Seele, das Innewerden eines Neuen; dann aber ein Erschrecken von der Forderung einer unbegrenzten Rechtfertigung und darum die Flucht hinter das starke Gitter des Wortes, des Dogmas. Das ist die Formel auch für das geschichtliche Bild der Reformation. Und doch wird im Schritt der Geschichte dieser Weg allmählich immer straffer auf eine unbegrenzte Rechtfertigung hin gerichtet, und immer stärker wird der Bruch empfunden, den diese Richtung erleidet, wenn dann solcher Weg an entscheidender Stelle abbiegt auf das einer Rechtfertigung entzogene Dogma.

Es hebt das Innewerden des Neuen an als ein von außen kommender Befehl an die Propheten und als Orakel an die Ratlosen. Es wird dann zur Inspiration und Erleuchtung derer, die erwählt sind. Endlich wird der Wille Gottes in unsere Herzen geschrieben, darin er sich verkündet, sooft wir auf ihn hören wollen. So nahe führt Luther in diesem Worte den Menschen zu sich selbst zurück, daß es wie ein gelinder Schritt der Zeit erscheinen könnte, der uns vor das Wort Kants stellt, daß von der Menschheit in mir wie in der Person eines jeden Andern spricht. Menschheit war das Wort, in dem uns die Kindschaft aus Einem wirklich wurde. Zu ihr geht alle Verinnerlichung der Gemeinde im Wandel der Geschichte. Und gleichwohl erreicht sie keine Beständigkeit, keine Einheit ihrer Verwirklichung, weil sie ihre Rechtfertigung abbricht vor dem Wort Gott; denn seinen Namen sollen wir nicht im Munde führen und von ihm sollen wir uns kein Bild machen. „Kinder Gottes", das ist der falsche Wegweiser aller Gemeindebildung, der an die Stelle der „Kindschaft aus Einem" gesetzt worden ist. Ist nicht vielmehr das die geheime Absicht in der Geschichte unseres Geschlechtes, daß mit dem Worte der „Kinder Gottes" der Bezug der Menschen aufeinander, der Sinn der Bruderschaft ins Bewußtsein der Zeiten sich erhebe, vielmehr, sage ich, als daß dadurch ich und du an eine Einzelbezogenheit eines jeden auf Gott ermahnt werde. „Kinder Gottes" darf um der Möglichkeit der Gemeinde willen, die eine Einheit der Gemeinde ist, nichts Anderes bedeuten, als den Sinn des „Nächsten" zu klären durch die Idee des Bruders. Und also heißt „Kinder Gottes" dies: die Kindschaft aus Einem, Bruderschaft, Ursprungseinheit, Wahrheit. Dann und nur dann ist dies Wort unbegrenzt zu rechtfertigen, unbegrenzt offen für sichere und tiefere Begründung. Und also nur aus solchem Prinzipe des Willens ist alle Wirklichkeit der

Gemeinde unbegrenzt in der Einheit eines unendlichen Weges zu verwirklichen. Denn die Wirklichkeit aus dem Prinzipe der Kindheit aus Einem, (das ist aus der Bruderschaft), ist die Menschheit.

So darf denn die Zuversicht des Geistes der Gemeinde nicht mehr heißen: „die Seele ist von Geburt eine Christin.“ — „Sie ist eine Jüdin.“ Solche Worte haben den Sinn der Gemeinde immer von neuem verdunkelt durch den Geist der Sekte, den Geist der Kirche. Die Seele war immerdar von Geburt eine Humanistin. Und wäre sie es nicht gewesen, so wäre der Satz als Forderung auszusprechen, daß sie es werde. Denn es hängt daran die Möglichkeit einer Einheit des Selbstbewußtseins in der Einheit der Menschheit, d. h.: die Einheit der Weltgeschichte. Gemeinde heißt Gemeinde der Humanität, heißt Gemeinde der Kindschaft aus dem Einen, der Bruderschaft in der Erziehungswirklichkeit des Einen der Menschheit.

Die Forderung einer Einheit der Bedingung zeigt sich somit als die Forderung der Immanenz alles Willens und aller Handlung. In dieser Forderung vereinigen sich alle früheren Forderungen, die unsere Ethik an die besonderen Gemeinschaftsgestaltungen um ihrer eigenen Möglichkeit selbst willen erheben mußte. Sie schließt mit der ersteren Forderung, die die Forderung des Ursprungs, das ist der totalen Rechtfertigung war, den Kreis, in dem alles Willensdenken und aller Willensaffekt, d. h.: alle Handlung allein möglich ist. Durch den Schluß dieses Kreises der Forderungen aber hat sie ihre Aufgabe erfüllt und sich bewährt. Denn sie wollte gemäß ihrem Ausgange eine Ethik des Idealismus im Sinne des kritischen Idealismus sein.

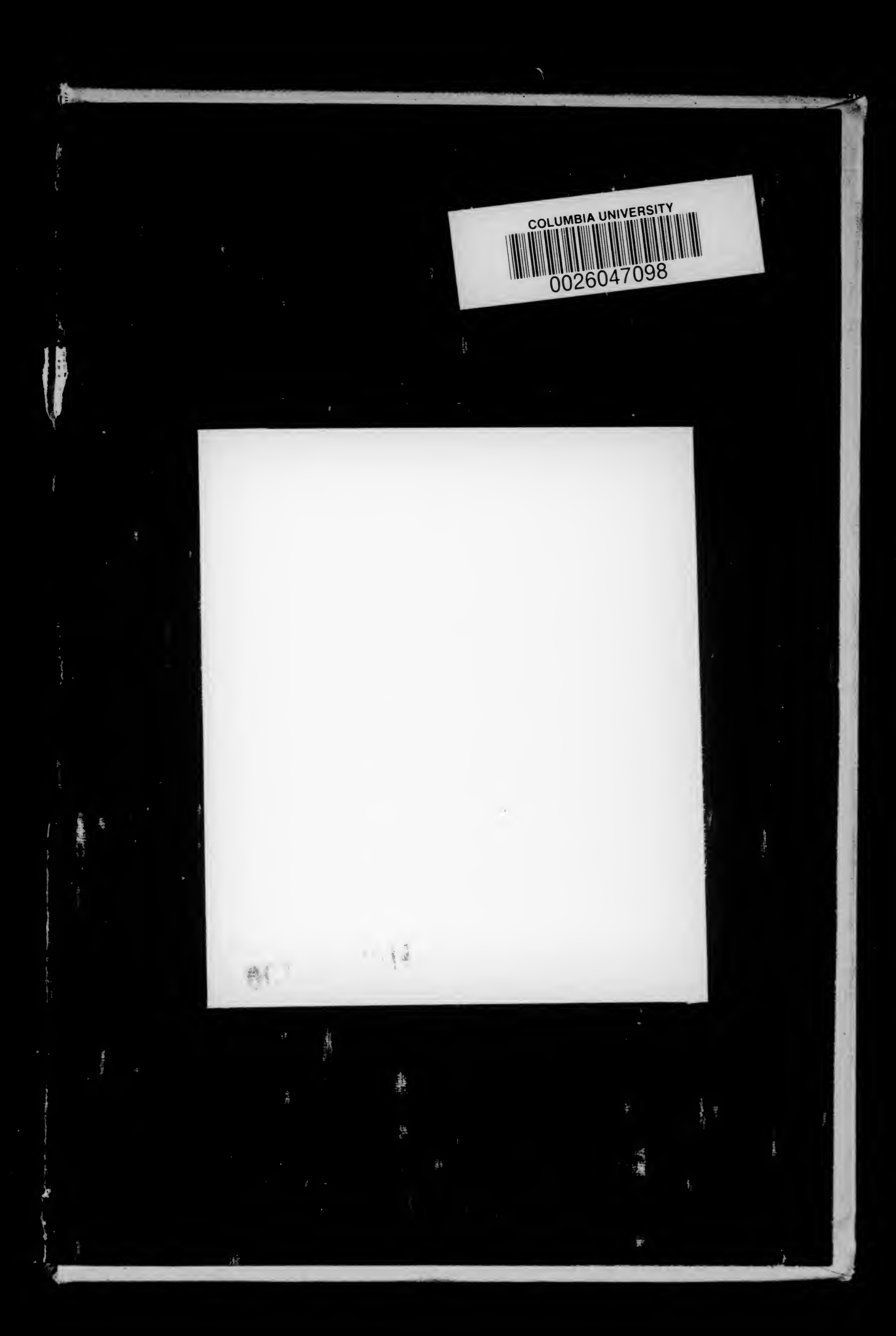
INDEX.

T.

U.

V.

W.


COLUMBIA UNIVERSITY
0026047098